Gustav Landauer

LA REVOLUCIÓN

Una filosofía social propia

Prólogo de José María Ripalda

NED ediciones

Gustav Landauer

LA REVOLUCIÓN

Una filosofía social propia

Prólogo de José María Ripalda

NED ediciones

LA REVOLUCIÓN

Gustav Landauer

LA REVOLUCIÓN

Una filosofía social propia

Prólogo de José M.ª Ripalda

NED ediciones

Título original en alemán: Die Revolution, 1907

Traducción de Pedro Scaron

© Del prólogo: José M.a Ripalda

Corrección: Rosa Rodríguez Herranz

© De la imagen de cubierta: © Fundació Josep Renau - València

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Derechos reservados para esta edición

© Nuevos Emprendimientos Editoriales, SL, 2016

Preimpresión: Editor Service, SL

Diagonal, 299, entlo. 1ª – 08013 Barcelona

ISBN: 978-84-16737-09-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento

expreso de los titulares del copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones

www.nedediciones.com

Índice

PRÓLOGO

LA REVOLUCIÓN

PRÓLOGO

El 2 de mayo de 1919 en la prisión de Stadelheim era asesinado a culatazos y puntapiés Gustav Landauer. Veinte días antes comunistas de orientación probolchevique, más eficaces militar y políticamente, se habían adueñado de la República Consejista de Baviera. Landauer dimitía a continuación de sus tareas públicas, desengañado por el rechazo a su proyecto cultural. Y el 3 de mayo quedaba disuelta la república rebelde tras una batalla campal con centenares de muertos en las calles de Múnich. Las gobiernos de las potencias victoriosas en la Primera Guerra Mundial habían dejado al ejército alemán sin cañones, pero no sin las ametralladoras; ellos sabían por qué. En cuanto a Landauer, su nombre quedaba incorporado a la larga lista de nobles individualidades que, desde Georg Büchner, fracasaron en el intento de trasladar al pueblo alemán la llama de su alta cultura.

Hacía 60 años que se había desfondado el asalto de la burguesía alemana al poder en la revolución europea de 1848. Y fue esa misma burguesía la que, después de la derrota, buscó cobijo precisamente bajo la monarquía y el ejército que la habían vencido. ¿Cómo así? Es que en pocos decenios todo un tercio de la población alemana había caído prácticamente en la indigencia, mientras una parte creciente de ella se incorporaba al proletariado industrial. La amenaza que así se constituía desde abajo para la burguesía era evidente. Al comenzar la Grande Guerre el partido socialista era el mayor del Parlamento alemán. Pero ese mismo partido —con la excepción de Karl Liebknecht— había votado en 1914 los créditos de guerra y en el mismo fatídico 1919 acababa de pagar el linchamiento de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, arrancados del Hotel Eden en Berlín. «El pueblo», y muy especialmente el ejército, odiaba a quienes se habían opuesto a la guerra.

Landauer era ante todo un intelectual, pacifista como los fundadores de la Libre República Popular de Baviera, en parte

anarquistas, en parte «socialistas independientes», como su fundador Kurt Eisner, pronto asesinado por un estudiante derechista; incluso el jefe del «Ejército Rojo» bávaro Ernst Toller era un pacifista urgido por una situación desesperada. Se trataba de gente unida en su diversidad por el deseo poco leninista de una democracia radical y sin violencia (en esto afines sin duda a Liebknecht y Luxemburg).

También el libro programático de Gustav Landauer publicado en 1907, La revolución, testimonia una personalidad tardoromántica con admiración por el romanticismo temprano —supuestamente reaccionario— de Novalis y Friedrich Schlegel. Su propio romanticismo conjugaba, en una mezcla típica de finales del siglo xix, el cientismo con una especie de panenteísmo. La revolución invoca —más cientista que científicamente— una «psicología social» cuyo contenido por otra parte es una crítica radical de la sociedad de su tiempo. Tan radical que preludia por de pronto el diagnóstico por Adorno de «la vida dañada» con una capacidad intuitiva que abre también, desde luego más allá de Adorno, todo un campo que, si entonces obsesionaba al radicalismo político, entre tanto no ha hecho sino cobrar nuevas dimensiones.

Pero es la novela El predicador de la muerte (1893) la que mejor expone los muchos componentes del anarquismo socialista de Landauer. El título mismo está tomado de un epígrafe del Así habló Zoroastro de Nietzsche. El superhombre y el último hombre son figuras que comparecen frecuentemente en El predicador de la muerte. Si algo le reprocha Landauer a Nietzsche una y otra vez es pesimismo. En este sentido, fue determinante para él la convicción política que le transmitió directamente Kropotkin —pero también la de Bakunin y Proudhon—. El comunismo es bestial, violento; la socialdemocracia, «el ser más asqueroso que ha producido la historia natural». El marxismo afirma que el ser determina la conciencia, cuando es, al revés, la conciencia la que determina el ser. La socialdemocracia aspira a convertir a todos los seres humanos en burgueses, es decir: a corromperlos. En cuanto al anarquismo, o es un modo de vida con realizaciones concretas o, como mera convicción, no es nada.

El noble espíritu de este anarquismo tardoromántico era totalmente

incompatible con la concepción hegeliana de la historia como desarrollo racional garantizado ontológicamente; es lo que la había hecho tan atractiva para el inconformismo político alemán hasta la revolución de 1848. Para Landauer, la anarquía socialista no necesita que la humanidad haya alcanzado históricamente un determinado nivel de madurez; la eternidad siempre es accesible en cada presente. Sin duda, la posición de Landauer está determinada por el corte histórico que introdujo ese largo «marzo» fracasado de 1848-1849, del que surgió a las claras una burguesía constituida en bloque de poder con la monarquía y el ejército, inflada de ansia de poder, hegemónica e imperial. Vista desde hoy, su tremenda violencia constitutiva no haría más que desplegarse en formas cada vez más violentas, que terminarían asolando medio mundo, antes de que se derrumbara sobre sí misma. El pacifismo de Landauer presentía certeramente el temblor de la catástrofe acercándose. ¿No lo refleja también de algún lejano modo el gran sinfonismo tardoromántico? ¿No es en el fondo lo mismo que asqueaba a Nietzsche? La grandiosidad del Así habló Zoroastro de Richard Strauss —popularizado por Kubrick— es el mayor malentendido que pueda haber de Nietzsche. Es también lo que lleva a Landauer a apearse de los grandes teoremas, sortilegios y proyectos hacia el amor a lo cotidiano y sencillo, real. La atracción inicial de Landauer por el individualismo de Stirner se va matizando en una socialidad sembrada de nombres viejos como Böhme y Eckhart, y nuevos como su amigo, el eminente filósofo —judío como Landauer y como tantas de las figuras alemanas del entorno político de éste— Martin Buber. Buber fue quien le incitó a escribir La revolución. Y en ese socialismo a base de pequeñas asociaciones enlazadas libremente sin principios ni autoridad alienta un profundo acento místico.

¿Cómo es que este pacifista consecuente visitó tanto la cárcel, para terminar siendo asesinado en ella? Los artículos que escribió en Der Sozialist en la divisoria de siglo y su activismo paralelo dan testimonio de su voluntad de empezar haciendo el socialismo sin esperar a que ocurra la revolución. El anarquismo, dice en la revista Der Sozialist, es precursor, no pretende ser un movimiento de masas. Inicia formas de producción dignas de lo humano. Política, arte, literatura, trabajo y, cada vez más, mística van juntos frente a una sociedad que se ha hecho indigna de la humanidad.

Resulta curioso, si no paradójico, que el manifiesto/programa escrito de puño y letra de Hegel en la Navidad de 1796/97 valga de hecho como un anticipo —conservado precisamente durante decenios sólo por una fotografía de Martin Buber— del ideario de Landauer. Fue pocos años después, meditando sobre «Jesús y su destino», cuando Hegel se dio cuenta de que ¡el Estado EXISTE! Una realidad que se impone no es algo ilusorio o que se pueda ignorar, hay que encontrar su «verdad»; y lo mismo le pasó con la economía, sin duda aún con menos éxito; en este caso aún faltaban Marx y —más aún— Polanyi para la política de la economía.

Pero aquí le había saltado de hecho a Hegel la oposición brutal entre una política de las convicciones y una política de las instituciones. Precisamente el asesinato de Kotzebue en 1814 por el estudiante Sand, discípulo del romántico Jakob Friedrich Fries y rival de Hegel, constituyó el hecho decisivo que puso fin a la era reformista en que Hegel estaba comprometido para lograr una constitución en Prusia. ¿Política de la convicción? ¿O política de las instituciones, a la que Hegel dedicó su Filosofía básica —«Grundlinien»— del derecho en 1821? Dos años antes Hardenberg y Humboldt habían presentado propuestas análogas para una constitución. Y hay que tener en cuenta lo que significaba «constitución» para Hegel: nada menos que la posibilidad de que hubiese justicia, a diferencia polémica con el régimen político inglés surgido de la Glorious Revolution de 1688, que se basaba en las «genuinas» costumbres políticas y la riqueza (ante todo) del trabajo (no de la propiedad del suelo, pero tampoco del trabajador). Y a diferencia también de un constitucionalismo típico de la segunda mitad del siglo xx, de carácter defensivo frente a la realidad social, aunque poblado de altos principios que, precisamente por serlo, están inermes frente a sus intérpretes autorizados.

El anarquista como precursor ¿de qué futuro, cuando todas las posiciones ya están ocupadas? La solución anarquista parece ahora un intento ingenuo. Pero entonces se trataba de tomar más en serio la realidad y, en vez de rechazarla sin más desde una superioridad ideal, saber que lo real es real por algo. Éste es el lado fuerte de Hegel, pero sin creer ya como él en la garantización divina de lo humano, una fe que precisamente compartía el misticismo de Landauer.

La revolución sigue planteando cuestiones a cuya altura tenemos que ponernos con hechos con un saber fragmentado en prácticas y por tanto de inteligencia disciplinar, saber que, por eso, no puede ampararse en la comodidad de las ideologías o los sistemas ni en una política de la mera convicción. Lo que Landauer llamaba «vida pervertida» y Adorno «vida dañada» hoy nos envuelve y penetra como fallo civilizatorio generalizado. Todos formamos parte de él activa y pasivamente, toda crítica comienza por alguna parte de nosotros mismos, sin salvación.

Sí, Landauer como precursor; tampoco aspiraba a más. La terrible violencia guillermina que acabó reduciendo a cenizas no sólo a los europeos, sino a su misma humanidad, hoy se externaliza y difumina. Sin saberlo, queremos olvidar esas vidas que nos señalan casi con dedo acusador, como la de Francisco Ferrer, en quien nuestra monarquía militar restaurada quiso acabar (1909) con la resistencia a sus guerras. De ellas procedió el ejército colonial que asoló España hasta convertirla en un pueblo de sumisos supervivientes.

En cuanto a la crítica al parlamentarismo —que en Landauer y sus amigos fue lucha política, concreta, a muerte, hasta la muerte de casi todos ellos— hoy resulta mucho más plausible que entonces, incluso que en la Transición; el mundo político e ideológico ya no deslumbra. Pero en cambio lo hace el consumo, mutándonos en un trasunto del «último hombre» de Nietzsche. La circulación del capital nos atrapa, nos vacía, se sustituye a un hipotético nosotros que en realidad sólo existe como un apéndice psicológico de nuestra vida real. Los sometidos nos alzamos a la dignidad de consumistas... o bien caemos en la inexistencia.

E pur si muove. Tras el fuego vuelve a brotar la vegetación, cuando siguen lloviendo la injusticia y el desdén de siempre.

José M.ª Ripalda

He aquí el camino de pasión, que tú llamas decadencia, pues lo juzgas por los pasos de aquellos que de él ya han salido, y que yo empero llamo salvación, porque lo juzgo según el camino de los que entrarán en él.

Máximo Tirio

LA REVOLUCIÓN

La sociología no es una ciencia, pero, aunque lo fuera, la revolución continuaría siendo, por peculiares motivos, irreductible al tratamiento científico.

La ciencia exacta sigue el siguiente camino: la comprensión sensorial del hombre entra en contacto con los sucesos y los convierte en construcciones del ser. El pensamiento y el lenguaje intervienen entonces y prosiguen trabajando en el mismo sentido: de este modo es añadida una nueva planta al edificio de construcciones del ser. Tenemos así cosas firmes, aisladas, como vehículos de todo acaecer, de todo operar y de toda mudanza, como recipientes de sí mismas o también como nuevos conceptos autónomos, abstracciones, etcétera. La tarea de la ciencia exacta consiste ahora en empujar al devenir a este ser, creado por nosotros mediante nuestros sentidos y nuestra inteligencia. Los conceptos son reducidos a escombros y vueltos fluidos, las cosas —bajo el peso de la confrontación y de la reflexión— se entremezclan entre sí como átomos; y he aquí que todo se ha vuelto diferente a lo dado por los devaneos de los ojos y de las palabras del hombre. De modo que la ciencia exacta consiste en esto: acopio y reseña de todos los datos de los sentidos; crítica, periódicamente renovada, de las abstracciones y generalizaciones, y construcción para ella de una crítica global del mundo ontológico sensible; creación del ser, que es colocado, como ilustración de las proposiciones sustanciales de nuestra comprensión sensorial, en concordancia con nuestra experiencia interior.

No ocurre lo mismo en el dominio, al cual, en el más amplio sentido, doy el nombre de historia. Aquí, en carácter de sustrato elemental, no existen sustancias materiales ni cosas de ninguna clase, abstracción hecha de los portadores de la historia, esto es, de los cuerpos humanos; a éstos a lo sumo se les tiene en cuenta cuando son maltratados o decapitados. Por el contrario, los datos de la historia son sucesos, hechos, pasiones, relaciones. De modo que

aquello que en la ciencia de que hablamos es el resultado obtenido tras dura lucha —el ser—, aquí es el primerísimo punto de partida. Desde luego que, para poder hablar de ese ser, debemos proceder al igual que lo hacen los sentidos y la inteligencia del hombre en la percepción: se edifican construcciones del ser, y entonces hablamos de la Edad Media o la Época Moderna, del Estado y la sociedad, del pueblo francés o alemán, como si se tratara de cosas o entidades. Toda investigación o descripción minuciosa, sin embargo, nos vuelve a conducir, una y otra vez, desde aquellas construcciones hacia la realidad, hacia esa realidad elemental de nuestra experiencia primera en medio de la cual nos hallamos nosotros mismos, hacia el acaecer de un mancomunarse finalista, etcétera. En suma, a la ciencia exacta le compete corregir la experiencia: nos lleva, partiendo de la experiencia, a las abstracciones del intelecto. La llamada ciencia de la historia, por el contrario, justamente cuando más sutil y elaborada se torna, a nada nos puede conducir que no sea siempre de nuevo a los primeros datos de la experiencia. Y la última forma de la ciencia histórica, precisamente nuestra psicología social, constituye hasta hoy el modo más elaborado de reducir las construcciones auxiliares del ser a la materia prima de la experiencia, esto es, a las relaciones elementales entre hombre y hombre.

Puesto que la historia no crea teoremas intelectuales, no es una ciencia; crea, empero, algo muy distinto: poderes de la práctica. Las construcciones históricas auxiliares —la Iglesia, el Estado, la división en clases, las clases, el pueblo, etcétera— no sólo son herramientas que facilitan la comprensión, sino ante todo la creación de nuevas realidades, comunidades, instituciones finalistas, organismos de un grado superior. En la historia, el espíritu creador no alumbra conocimientos teóricos; es significativo y muy lógico que las expresiones «historia» y «política» designen tanto el acaecer como el actuar, que son actividades como la contemplación, que pretende ser pasiva o neutral, aunque las más de las veces sólo sea un querer y trajinar latentes. En alemán tenemos una buena palabra para esta concentración y contemplación: vergegenwärtigung.[1] De hecho, en toda la historia el pasado es representado, hecho presente. La lengua inglesa tiene una palabra igualmente precisa: to realice, que tanto quiere decir realizar como hacerse cargo; en esta realization están unidas la idea y la voluntad, el conocimiento y la

fuerza creadora. Cada vez que observamos el pasado o el presente de las agrupaciones humanas, actuamos y construimos en el futuro. Y asimismo, la tendencia antitética que reduce nuevamente las construcciones históricas, existentes e influyentes, a los elementos del origen psíquico y por tanto al individualismo, no sólo es crítica, disolvente y demoledora en el terreno teórico: aún más destructora es en la práctica. Henos aquí, en esta aclaración preliminar, con que hemos saltado súbitamente al centro de nuestro tema, que consiste en estudiar, desde el punto de vista de la psicología social, el surgimiento de la revolución. Y bien: la psicología social no es otra cosa que la revolución. Revolución y psicología social son diferentes denominaciones, y por ende diferentes matices, de una y la misma cosa. Disolución y desquiciamiento, por el individualismo, de las formas universales, de las estructuras elevadas a la apoteosis: eso es psicología social, eso es revolución. La ejecución de Carlos I y la toma de la Bastilla fueron psicología social aplicada, y toda investigación, todo análisis de la estructuras divinizadas y las formaciones supraindividuales, es revolucionaria. Las dos orientaciones de la ciencia histórica se nos revelan así como las dos tendencias de la praxis histórica: por un lado, construcción de estructuras supraindividuales y formas superiores de organización, que dan su sentido y su carácter sagrado a la vida de los hombres; por el otro, destrucción y sacudimiento de estas mismas formas cuando resultan intolerables para la libertad y el bienestar de los individuos. Al ser psicólogos sociales, Rousseau, Voltaire, Stirner eran revolucionarios. Y, de este modo, la primera aproximación rigurosa a nuestro tema nos ha conducido a través de él y además fuera de él, pues el cometido de esta investigación no debe ser la revolución, sino escribir sobre ella.

Comencemos desde el principio. Habíamos prometido indicar por qué, aunque la historia o la sociología pudieran ser ciencia pura, la revolución, por peculiares motivos, no podría ser tratada científicamente. Con el fin de demostrar esto, habremos de abordar nuevamente el problema.

La mejor comprobación de que algo no puede ser considerado de determinada manera, parezca ser que se haga honesta y

sinceramente el intento, hasta que no se pueda continuar. Por tanto, comenzaré ahora, de aquí en adelante, a discurrir de manera estrictamente científica y deductiva acerca de la revolución. Al lector se le ruega que agudice la vista para descubrir si algo no está en orden, pues yo de antemano confieso estar convencido de la esterilidad del intento. Se me ahorrará, espero, el tener que probar que sólo puede haber una ciencia deductiva, y no inductiva, aunque no se puede negar que la gran mayoría de los trabajos presuntamente científicos, y no sólo los de nuestro tiempo, son insoportables mezcolanzas de datos y sentimientos. Por tanto afirmamos, sin necesidad de prueba ulterior, que la auténtica ciencia es deductiva, por ser inductiva. La inducción y la paciencia de coleccionista de quienes carecen de toda naturaleza compendiadora y sólo pueden hacer adiciones, nunca podrán reemplazar a la institución, que compendia y generaliza. La descripción científica de la revolución debe, pues, partir del concepto general, permanecer en él y en él comprender todos los casos concretos particulares.

En primer lugar, por consiguiente, hay que crear una terminología científica. Pues nuestras expresiones, sin excepción, surgen de la práctica, de los procesos particulares, y son por tanto científicamente inaplicables.

¿En qué campo se manifiesta el fenómeno revolucionario?

La revolución se relaciona con toda la convivencia humana. No sólo con el Estado, la división en clases, las instituciones religiosas, la vida económica, las tendencias y creaciones intelectuales, el arte, la educación y el perfeccionamiento espiritual, sino con el conglomerado de todas estas formas de manifestación de la convivencia, que en algunas épocas se encuentra en un estado de relativa estabilidad, basada en el asentimiento general. A este conglomerado general y amplio de la convivencia, en estado de relativa estabilidad, es a lo que llamamos topía.

La topía crea todo bienestar, el hartazgo y el hambre, el tener o carecer de vivienda; la topía regula todos los asuntos de la convivencia entre los hombres, hace la guerra en el exterior, exporta e importa, cierra o abre las fronteras; la topía cultiva el ingenio y la estupidez, habitúa a la decencia y a la depravación, es

fuente de dicha y desdicha, contento y descontento; la topía se entremete audazmente en un terreno que no le pertenece: la vida privada del individuo y la familia. Los límites entre la vida individual y la existencia familiar, por una parte, y la topía por la otra, vacilan.

La relativa estabilidad de la topía cambia gradualmente, hasta hallarse por último en un equilibrio inestable.

Estas variaciones en la inconsistencia y la estabilidad de la topía son producidas por la utopía. La utopía pertenece a lo suyo; no al reino de la convivencia, sino al de la individualidad. Por utopía entendemos un conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad. Éstas son siempre heterogéneas y existen aisladamente, pero en cierto momento de la crisis se unen y organizan —bajo la forma de una embriaguez entusiasta— en una totalidad o en forma de convivencia, esto es, en la tendencia a formar una topía de funcionamiento impecable, que ya no encierre más lo nocivo o las injusticias.

A la utopía sigue pues una topía, que, si bien se diferencia en puntos esenciales de la topía anterior, es siempre una topía.

Tenemos entonces la primera ley: a cada topía le sucede una utopía, a ésta nuevamente una topía y así sucesivamente.

(Es éste un resultado absolutamente científico y al que se ha llegado por el camino científico correcto; sólo que la experiencia inductiva que le sirve de base es, como veremos pronto, esquemática y sin la extensión adecuada. La validez general y la necesidad que desenfadadamente atribuimos a ese resultado no las adquirirá, naturalmente, ni siquiera a través de la más copiosa experiencia. Aquéllas sólo se las puede otorgar la institución de la naturaleza humana general, que ya hemos incluido entre los principios conceptuales generales de los que partimos. Y esto es así, y lo es, por las mismas razones que uno más uno son dos).

Corolario: las topías y las utopías son equivalentes en número.

La utopía es, pues, la totalidad de aspiraciones, destilada al máximo, que en ningún caso conduce a su meta, sino siempre a una

nueva topía.

Damos el nombre de revolución al momento durante el cual ya no existe la vieja topía y todavía no se ha afirmado la nueva.

Revolución es también el camino que va de una topía a la otra, desde una relativa estabilidad, y a través del caos, la revuelta y el individualismo (heroísmo y bestialidad, soledad del grande y miserable desamparo del átomo integrante de la masa), hasta otra estabilidad relativa.

Designando a las topías con las letras A, B, C, etcétera, y a las utopías con a, b, c, etcétera, tenemos que el camino histórico de una comunidad lleva de A, a través de a, a B; a través de b, a C; a través de c, a D; etcétera. Pero como por medio de esta designación podríamos inducir a error al colocar una topía cualquiera al comienzo, dejando de lado las numerosas utopías y topías precedentes, nos serviremos mejor, para esta nomenclatura, de las letras intermedias del alfabeto. De M a través de m a N; a través de n a Ñ; a través de ñ a O, etcétera. Con lo cual, sin embargo, no hemos salido todavía del atolladero, pues ante nosotros se alza una dificultad aparentemente insalvable. La cuestión es: ¿tenemos que comenzar este desarrollo con A o con a?; dicho en otras palabras: ¿debe colocarse en el comienzo de esta historia de la humanidad a la idea revolucionaria o a la sociedad? La respuesta es que el alfabeto empieza, tanto para los niños pequeños como para los niños grandes, con a o con A, y que ningún tipo de historia tiene comienzo: en el propio concepto del suceder está que lo que puede empezar debe marchar a su fin y concluir, que carece de todo desarrollo y variabilidad ulteriores a su fin. Retrocedemos entonces más y más; pero aunque es una lejanía increíble llegaremos a vislumbrar algo así como una historia prehumana, por cierto que allá habría cimentación y revuelta, comunidad e individuo, principio centrípeto y principio centrífugo —o como se quiera llamar a esta polaridad de la formación y la transformación de las naturalezas orgánicas—. Esta grave cuestión no tiene que ver con la que formula el Contrat social de Rousseau; ni con la superficial que formulaban los antiguos sobre si la convivencia humana está fundada νόμω o φυσει;[2] ni tampoco con las chapuceras soluciones de los darwinistas, sino con un oscuro confín del universo, que no

es rosado por las nebulosas cuestiones de ninguna teoría del conocimiento o filosofía de la naturaleza: quien la esclarezca conjuga y unifica a estas dos, y con ello al espíritu y la naturaleza. A esto no nos atreveremos ahora, tan incidentalmente y de pasada; decimos más: hay aquí algo enteramente indeterminado e incierto que tenemos que dejar estar si hemos de proseguir científicamente. Lo hacemos, pero ya no podremos marchar mucho tiempo tan desaprensivamente como hasta aquí; avanzamos por un terreno resquebrajado; presentimos que pronto habremos de hundirnos con nuestra ciencia en una grieta y que sería mejor dejar de lado nuestro ABC y toda nuestra mascarada matemática.

Cada utopía, como se desprende de lo dicho hasta aquí, se compone de dos elementos: de la reacción contra la topía de la cual se origina, y del recuerdo de similares utopías anteriores conocidas. Las utopías están siempre sólo aparentemente muertas, y al sacudirse su féretro —la topía— surgen nuevamente a la vida, como otrora el doctor Jobs.

De igual modo se ocultan en cada topía los elementos victoriosos de la utopía precedente, surgidos de la voluntad de realización, y los elementos que han perdurado de la topía anterior.

Con esto, empero, no hemos caracterizado exhaustivamente la esencia de la nueva topía.

En la existencia de la nueva topía opera ante todo un nuevo elemento que debemos tener muy en cuenta: las exigencias prácticas de la época revolucionaria. De esto se desprende algo de tal importancia que nos encontramos aquí con una segunda ley.

Segunda ley: las exigencias prácticas de la vida colectiva en la época del estallido revolucionario traen consigo que, bajo la forma de la dictadura, la tiranía, el gobierno provisorio, el poder delegado a otros, etcétera, se forme la nueva topía durante la revolución.

Primer corolario: la nueva topía surge para salvar la utopía, pero en realidad comporta su decadencia.

Segundo corolario: las exigencias prácticas, que en definitiva tienen que impulsar a la creación de una nueva topía, están constituidas no sólo

por la vida económica, perturbada por la revolución, sino también por las intervenciones, muy frecuentes, procedentes del hostil mundo circundante.

En efecto; debemos comprender que la comunidad que, calzada con los coturnos de la revolución, avanza de una topía a otra, está tan poco aislada como anteriormente: está limitada e influida por quienes a su vez soportan sus limitaciones e influencias. En primer término, por organizaciones humanas, en tanto consideremos las uniones de los hombres; y en lo restante, por el otro mundo, cuyas influencias y condiciones (en nuestra época, por ejemplo, años de escasez o catástrofes naturales como el terremoto de Lisboa y, en otros tiempos, cometas, eclipses de sol, epidemias) a menudo alcanzan gran significación. La revolución propende además muy especialmente a desencadenar una lucha universal entre las naciones, a la ruptura de las fronteras, de por sí inciertas. La utopía, en particular, no soporta las limitaciones nacionales y estatales, pues propugna un orden para toda la humanidad. En tiempos revolucionarios, el corazón, que está atado a lo viejo, a menudo se empequeñece, mientras que la razón se agranda; el mundo, como observó Hegel tan agudamente, debe ser puesto sobre la razón, esto es, cabeza abajo. Pero en otros países o provincias hay gente de condición más estable, en la cual, según se considere, el corazón es más ferviente o la estupidez mayor. Las amenazadas topías circundantes, en pro de su conservación o de la conservación de lo que para ellas es valioso, apelan a las armas o a otros recursos intimidatorios: de la revolución surge la guerra, una prolongada lucha económica entre naciones, u otros fenómenos similares.

De modo que la utopía no llega en absoluto a traducirse a la realidad exterior, y la revolución no es más que el período de transición de una topía a otra o, dicho de otro modo: el límite entre dos topías.

Con todo, como señalamos anteriormente, cada utopía encierra en sí el momento de entusiasta recuerdo de anteriores utopías similares conocidas. Uno se representa lo que de modo mucho más complicado se produce en la naturaleza: todo vino llega a la fermentación por el fermento, que a su vez es obtenido del vino, y así sucesivamente. Supongamos que cada fermento fuera nuevo y

tuviese en sí la realidad o la fuerza o el recuerdo —que todo es uno — de todo fermento anterior. Así, perennemente vieja y nueva, se manifiesta la utopía, aunque una y otra vez perezca, se disuelva y desaparezca en el seno de lo que ella misma llevó primero a la fermentación, y luego al tranquilo reposo. También así, en las épocas de topías relativamente estables, pervive la utopía, subterráneamente, postergando el realizar esa unidad del complejo de sentimiento, voluntad y recuerdo a la que se halla inclinada a dar el nombre de revolución. En este sentido, la revolución no es un período o un límite, sino un principio que sin cesar avanza a través de largos períodos (las topías).

A fin de proseguir nuestro camino, hemos rozado y eludido, hace un momento, el escarpado escollo que contrapone el pasado infinito al rudimento de comienzo de nuestra construcción científica. Casi no hemos nombrado el otro arrecife que el mundo circundante, incesantemente renovado, alza ante nosotros en el espacio infinito. Pero ahora ello ya no será posible. La revolución, en el sentido recién señalado, da por falsas nuestras proposiciones y leyes, pese a toda su legalidad, pues reclama ser un principio que con unos pocos pasos ciclópeos avanza arrolladoramente desde las épocas remotas, a través de los siglos, internándose en el futuro.

Aquí finaliza nuestra exposición científica —naufraga en el futuro, del cual nada sabemos— y tan sólo ahora se revela correctamente la significación del pasado —del cual nada sabemos—. De ningún modo pongo en duda que, para una ciencia inseparable de la práctica, el futuro representaría un problema que podría ser resuelto al igual que los de las matemáticas, y cuya solución podría esperarse que fuera correcta: pero siempre que las magnitudes del pasado nos fueran conocidas.

Zozobramos aquí en un punto que desconocemos: ¿hay aquí una pisada de la historia, dejada en su marcha a través de los siglos, o no? Este punto, ese momento, es la época de decadencia de la Antigüedad; del advenimiento no de pueblos nuevos, sino descansados; de la penetración del cristianismo. Vimos hace poco, e insistimos, que un pueblo no tolera ser aislado. Aquí nuestra percepción es segura. Debemos, por tanto, comenzar de nuevo y definir las topías como forma general de la convivencia de nuestros

pueblos. Admitamos que no sabríamos donde marcar un término: iríamos de un grupo de pueblos a otro, y de allí a los animales y las plantas y los abismos minerales, y no podríamos detenernos en el cosmos estelar. Mas haciendo abstracción de todo lo inconmensurable, resignémonos a formular una interrogante aparentemente nimia (pero no por resignación, sino porque en lo más pequeño está contenido el todo, y en cada interrogante todas las interrogantes): ¿hubiéramos considerado como una época de revoluciones a ese magno momento crucial que yo mencionaba, o no? Aunque reinara acerca de esto una claridad tan completa como lo es la oscuridad que allí impera; aunque supiéramos perfectamente a qué atenernos respecto a esta transición de la Antigüedad a los tiempos modernos —que no fue ninguna transición, sino un fresco comienzo primitivo basado en pueblos descansados, comienzo que incluía empero de todos los elementos de la Antigüedad—; aunque…

Pero me interrumpo. Volveremos a esto nuevamente, si bien de manera indirecta. Debo indicar primero qué entiendo por pueblos descansados. Se les llama pueblos primitivos, o aún mejor, originarios; si uno es benévolo, bárbaros, y si uno es malévolo o misionero, salvajes. Con eso se cree, de algún modo (en realidad, tan pronto se llama la atención explícitamente acerca del asunto no se cree nada de eso: con eso se cree solamente que tales expresiones se usan); de modo que se cree (más de una superstición es como un juego y una agradable convención: uno tiene ilustración, no está nada anticuado, pero sí firme y muy afectivamente apegado a lo tradicional, consuetudinario e inculcado; esa creencia es también como una ficha que pasa de mano en mano sin que se atienda a su valor), se cree que estos hombres tienen un origen particularmente reciente. Se deja en la oscuridad si con esto se quiere decir, quizás, que ese origen arranca de algún animal o de otros pueblos o de la reunión —en una alianza— de individuos hasta entonces aislados —jamás hubo tales individuos—, o simplemente se quiere decir que estos hombres se encontraban, desde épocas remotísimas, en una situación estacionaria próxima a la del origen. Pese a todo, en la oscura forma de expresión se oculta algo. Si todavía estuviera usando la terminología científica, se me ofrecería aquí una buena oportunidad para formular nuevas leyes. En primer lugar esta ley: todos los hombres son, en cuanto a la línea de sus antepasados, de

igual edad. Esto es verdad y por las mismas razones que lo es el viejo chiste de que la esterilidad no es hereditaria; chiste que es una ley de padre y muy señor mío, que se cae tan por su propio peso como la perogrullada de más arriba y como todas las leyes una vez que han sido enunciadas, y que se olvida y deja de lado como a todas las verdades de Perogrullo. De modo que los hombres, en tanto hombres, todo lo alcanzan hacia atrás a través de los millares de siglos, y también —en realidad antes de ser hombres eran, y eran, también, antes de que nuestro planeta fuera tierra— a través de toda la eternidad, pues uno siempre quisiera imaginarse un poquito infinito.

(En este momento es ya imposible eludir una observación que de pasada formula el lector: esta exposición entremezcla aquí psicología social con sociología y ambas con la historia; luego se aparta hacia la psicología, se dirige a la teoría del conocimiento, y a la economía política, y a la metafísica, y a la biología, y a la Ceca y la Meca. Nada puedo decir contra esto: sólo quisiera que se me permita exponer el temor que me sobrecoge cuando pienso en que hay, realmente, disciplinas científicas que no pueden osar extenderse fuera de la demarcación que han elegido o en la que han sido encerradas. Un gran mérito —y a menudo el único— de los intentos de avecindar una disciplina científica entre diversas ciencias consiste en que ellos hacen saltar esos límites, dan lugar a nuevas combinaciones y asociaciones, a nueva fantasía y abstracción; que hacen trizas la disciplina y las barreras de los claustros. Mas retomemos el hilo).

Así como cada hombre surge de lo hondo del tiempo, saliendo de la inmensidad, así se amolda él —al igual que sus antepasados— a partir de la vastedad del espacio en lo incesante, sin sosiego innumerable. Pues lo que él encuentra de visible, sensorial y material en un cuerpo humano es siempre diferente, forastero, cambiante: el hombre es intercambio de sustancias, y lo que más allá de esto lo cohesiona a él consigo mismo o con sus antepasados (lo que es lo mismo), es una invisibilidad, un principio matriz, conscientia et causa sui,[3] idea: el Arqueus, que se formó a sí mismo, a este microcosmo, a este espíritu universal. Por tanto, no hay ninguna diferencia ni desunión entre los antepasados, que soy yo, y los antepasados, los cuales tengo, y el mundo circundarte, del cual

procedo; ni entre los descendientes, que soy yo, y los descendientes, los cuales tengo, y el mundo circundante, al cual me torno. Hay empero una diferencia: entre yo y tú, como entre un mundo y otro. Pero tú eres solamente mi diminuta partícula, y, sin embargo, eres, como yo, un mundo entero; y yo soy solamente tu diminuta partícula, y, sin embargo, como tú, un mundo entero. Por ello es menester que, así como los astros están ligados por puentes de luz, los hombres lo estén por el espíritu, que es el amor. Éste crea las formas de la convivencia, la familia, la grey, la nación (lenguaje, moral, arte), y crea, además, una nueva comunicación haciendo saltar las formas anquilosadas y engendradas por el odio, la ceguera espiritual y la iniquidad. Más adelante lo veremos.

Quien comprenda esto me seguirá si, aplicando a nuestro caso este conocimiento, que pronto nos será nuevamente necesario, afirmo que cada ser humano tiene tras sí un pasado de innumerables pueblos y de innúmeros apogeos de la más alta, altísima civilización. Así, por ejemplo, los hotentotes se remontan, a través de sus antepasados, a períodos de civilización que por cierto no conocemos, pero de los que a priori sustentamos, tenemos que sustentar, que diez veces, veinte veces —no hay barreras para la fantasía: preguntad a los geólogos y los químicos— igualaron en valor cultural a los más brillantes períodos de griegos o egipcios. Acerca de esto nada sabemos, pero precisamente por ellos tenemos que sostenerlo, pues toda otra hipótesis —progreso permanente o progreso cíclico— sería completamente absurda. A tales pueblos o tribus doy yo el nombre de descansados. Todo lo que sabemos es que no hay un proceso global en la historia de la humanidad, sino desaparición de determinadas civilizaciones a causa de su vejez —no de los pueblos, esto es un desatino, sino de sus civilizaciones— y a causa de la fusión de pueblos. El llamado ocaso de un pueblo no es, naturalmente, ninguna extinción, sino una fusión de pueblos. Las tribus y los pueblos se empujan reiteradamente, sin cesar, unos a través de los otros, sobre y contra los otros, y en este mutuo empujarse son todos de la misma edad (la estúpida cuestión sobre si la humanidad «desciende de una sola pareja» está aquí descartada, pues en cualquier caso toda parte del mundo es igualmente vieja, esto es, existe desde toda la eternidad); tienen todos parte en el mismo pasado magno y venerable; de tanto y tanto se tornan todos como fatigados y con menester de sosiego, de tiempo en tiempo

como primitivos, prístinos, principiantes.

Ahora vemos más claro; ahora percibimos que en las épocas primeras no es posible remontar mecánicamente la vacilante marcha de la historia de los pueblos a través de topías y utopías, de estabilidades y revoluciones. Como no existe una humanidad única ni ha habido nunca un pueblo aislado, el antes mencionado principio centrípeto y centrífugo opera de muy complicadas maneras. Frente a las enormes revoluciones de que aquí hablamos —y una de éstas fue, a nuestro juicio, la transición de la Antigüedad a los tiempos modernos en la época de la «invasión de los bárbaros»—, el par de acontecimientos que podemos llamar tales se reduce a las proporciones de lo nimio y lo efímero. De modo que ahora sí, tras esta digresión, podemos decir: no, el advenimiento del cristianismo, la decadencia de la Antigüedad, la llamada invasión de los bárbaros, no constituyen una de las huellas dejadas por la revolución en su marcha a través de los siglos. El cristianismo, ese pequeño producto bastardo de la decadencia antigua y las sectas judías, no habría tenido absolutamente ninguna significación si no hubiese tropezado con los pueblos descansados, para los que no era algo pequeño, sino una enorme potencia arrolladora. Fidias y Sófocles nada significaban para ellos, pues les resultaban cumbres inaccesibles, representantes de una época suspendida en las alturas. Un tiempo nuevo surge de la decadencia y de la descansada carencia: es ahí donde brota el mito, y sólo donde nace el mito nace el pueblo nuevo.

¿Hacia dónde, entonces, debemos continuar nuestra búsqueda de las huellas dejadas por la revolución de la Antigüedad? Más allá de Roma y la Hélade se corta el camino: en ese límite encontramos un comienzo nuevo, pero no una revolución, y entre los tiempos antiguos y los modernos no hay un fácil pasaje, sino algo completamente distinto.

De modo que ahí tenemos una historia de la humanidad, una historia de muchos millares de siglos, que es empero muy diferente de lo que, basados en la mísera experiencia de dos o tres milenios, ni siquiera bien conocidos, llamamos historia. ¿Qué sabemos entonces de las revoluciones como para poder hablar de ellas fría y sensatamente, detallada y analíticamente? Con las revoluciones de

la Antigüedad no es posible hacer mucho alarde; la Antigüedad es ante todo un desarrollo cerrado, al que no es posible comparar sin más ni más con la nueva línea a la que pertenecemos nosotros. Ciertamente, la naturaleza humana es en todas partes, en lo fundamental, la misma, pero las bases de la convivencia son completamente diferentes. Ante todo surge el hecho siguiente: los pueblos de la Antigüedad estaban de pie sobre una planicie horizontal, con la mirada vuelta hacia arriba, hacia los dioses, mientras que nuestra vida trascurre sobre una curva, alrededor del globo terrestre. Pero haciendo abstracción de esto: ¿qué sabemos de las revoluciones?

La respuesta es que sólo conocemos una revolución única, con lo cual no queremos indicar aquí que la revolución no marche con pasos ciclópeos a través de la historia de los hombres. Queremos señalar que en esta llamada historia de la humanidad hay otras cosas además de revoluciones, y más grandes que ellas, a saber: decadencia de civilizaciones y nuevos comienzos. Éstos no van de eternidad a eternidad, pero sí de edad glacial a edad glacial. Cuando afirmo, sin embargo, que sólo conocemos una revolución, me refiero a un acontecimiento completamente concreto, de nuestra propia historia, a un acontecimiento en el que todavía nos encontramos inmersos. Y quiero decir, además, que no estamos en condiciones de aplicar la ciencia a un suceso en el que todavía, aunque como espectadores pasivos, representamos un papel. Pues toda apreciación científica requiere un punto de partida fuera del objeto en cuestión.

El acontecimiento al que me refiero es la revolución que ha comenzado con la época de la llamada Reforma. Las etapas de esta revolución son: la propia Reforma, con sus transformaciones espirituales y sociales, sus secularizaciones y el surgimiento de Estados; la guerra campesina; la Revolución inglesa; la guerra de los Treinta Años; la guerra de la independencia americana, menos a causa de los acontecimientos que a raíz de sus procesos espirituales e ideas, con los que ejerció la más fuerte influencia sobre la etapa que ahora sigue: la gran Revolución francesa. Se indicará más adelante que la gran Revolución francesa no sólo vive y perdura en Francia, sino en Europa, y que el año 1871 representa una clara y notable cesura. No me tomo, con esto, el atrevimiento de aseverar

que ese poderoso movimiento cuyo comienzo he fijado en el siglo xvi esté apagado, extinguido. Afirmo tan sólo que estamos ahora en una pequeña pausa, y depende por entero de nuestra naturaleza, de nuestra voluntad y nuestro poder interior, el considerar este punto en que hoy estamos como un momento crucial, decisivo, o de lasitud y desfallecimiento. Quienes vengan detrás de nosotros lo sabrán —lo que sólo quiere decir que lo sabrán de otro modo—. Por supuesto no niego que, de acuerdo con mi propia exposición, también se pueda hablar respecto a estos 400 años de varias revoluciones y estabilidades nuevamente asentadas. Se me dirá que mi construcción de un proceso unitario, indivisible y homogéneo, con toda clase de altibajos y sin que haya llegado todavía a término, es algo arbitrario. Sólo puedo replicar que sustento eso, y añado solamente que cualquier apreciación de todas estas cosas se halla bajo la influencia de nuestra voluntad, de nuestras actuales circunstancias, en una palabra: de nuestro camino. Afirmo incluso que nuestro pensamiento histórico depende mucho menos de la tradición externa que de nuestros intereses. Del pasado sólo conocemos nuestro pasado; de lo que es, sólo comprendemos lo que hoy nos atañe; entendemos de lo que es, sólo lo que somos; lo entendemos como nuestro camino.

Expresado de otro modo, esto significa que el pasado no es algo acabado, sino un ente sujeto al devenir. Ante nosotros sólo hay camino, sólo futuro, que con nuestra marcha adelante deviene, cambia, se transforma.

Con esto sólo queremos decir que, de acuerdo a nuestra marcha hacia delante, lo consideramos de otro modo. Eso sería decir muy poco. Afirmo más bien, a despecho de toda paradoja, de manera completamente literal, que el pasado varía. La cadena de la causalidad no está integrada por causas rígidas que producen efectos fijos, que a su vez se vuelven causas, que de nuevo ponen un huevo, etcétera. Esto no es así. De acuerdo a esta idea, la cadena de la causalidad consistiría en eslabones trabados el uno con el otro, todos inmóviles y petrificados, menos el último. Sólo el último daría un paso adelante; de él brotaría entonces uno nuevo, que a su vez se adelantaría, y así sucesivamente. Yo sostengo, en cambio, que es toda la cadena la que avanza, no sólo su último eslabón. Las llamadas causas se transforman con cada nuevo efecto.

El pasado es aquello por lo que lo tomamos, y actúa en consecuencia: lo tomamos, empero, después de miles de años, como algo completamente distinto a lo de hoy; lo tomamos con nosotros, o él nos toma consigo, sobre la misma marcha.

Debe decirse aún otra cosa, dentro de una consideración que ya habíamos comenzado. Existen dos tipos de pasado formados de manera completamente diferente. Un pasado es nuestra propia realidad, nuestro ser, nuestra constitución, nuestra persona, nuestro obrar. Hagamos lo que hagamos, lo hacen a través de nosotros las persistentes y eficaces potencias vivas del pasado. Este pasado se manifiesta de infinitas maneras en todo lo que somos, devenimos y acaecemos. De manera infinita en cada individuo; mucho más infinitamente aún en la interconexión de todos los seres contemporáneamente vivos y de sus relaciones con el mundo circundante. Todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado. No digo que es el efecto del pasado; digo que es éste. Totalmente distinto es, por el contrario, el pasado que percibimos cuando miramos hacia atrás. Casi se podría decir: los elementos del pasado los tenemos en nosotros, los excrementos del pasado los divisamos detrás de nosotros. Ahora es completamente claro lo que afirmo. El pasado, vivo en nosotros, se precipita a cada instante en el futuro, es movimiento, es camino. Todo otro pasado, al que hemos de mirar hacia atrás, acerca del cual informamos a nuestros hijos y que a su vez llegó a nosotros como un informe de los antepasados, tiene la importancia de la rigidez. No es ya realidad, sino una imagen, y no puede, por tanto, modificarse incesantemente. Debe, más bien, de tiempo en tiempo ser revisado, demolido y reconstruido, a través de una revolución de la apreciación histórica. Y esta reconstrucción se opera por separado para cada individuo: cada individuo percibe de forma diferente las imágenes, según y conforme es orientado e impulsado en su interior por el pasado real y actuante.

Lo que hasta aquí se ha indicado de la revolución y lo que se indicará de ahora en adelante es camino y nada quiere ser sino preparación para el camino; no podría ser ninguna otra cosa. Con un sentido y un ímpetu muy diferentes a los del principio, podemos repetir ahora, tras todas estas consideraciones: impulsamos la psicología social, impulsamos la revolución. La ponemos en marcha

y a la vez ella nos pone en marcha. Por el momento dejamos de lado la estricta deducción científica; no para siempre, naturalmente: sólo hasta la próxima edad glacial.

Comencemos una vez más desde el principio. Ni que decir tiene que no ha de resultar en vano lo que, con un método inaplicable pero con criterio riguroso, ha sido dicho para escuchar la esencia de la revolución. Lo que se ha sedimentado en nosotros del conocimiento de la revolución, el concepto de revolución, tal como éste se ha configurado en la época de transición que generalmente se denomina tiempos modernos, significa en realidad que, a tientas, apoyados en el báculo de un ideal cambiante, hemos caminado desde una estabilidad relativa hasta otra, y así sucesivamente. Antes de este período de transición en el que nos encontramos todavía, divisamos en cambio una época de gran solidez, de señalada firmeza, una cima de civilización: la llamada Edad Media.

En nuestra tarea de preparación del camino, corresponde, en primer término, despejarlo de la muy tonta división de la historia universal en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Es de una necesidad apremiante no sólo tener opciones, sino extraer las consecuencias de ellas y desechar de una vez por todas los nombres y términos caducos. A ninguna persona decente le debería estar permitido hablar de la historia universal, si por ésta entiende tan sólo los miserables restos de las historias, por nosotros conocidas, de los pueblos. Y quien hable de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna debe tener presente que estas denominaciones infantiles equivalen a algo así como comienzo, intermedio y término, lo que resulta más claro aún si se tiene en cuenta que generalmente se designa como Época Contemporánea a los dos últimos siglos. De acuerdo a esto, nosotros seríamos la meta hacia la cual se habrían esforzado principiantes tales como Pericles, Sófocles, Julio César o Dante. O, por lo menos, la Edad Media sería la oscura etapa intermedia entre la primera gran edad y el nuevo período de esplendor. Y si acaso debiera, todavía, seguir algo tras esta Edad Moderna, este momento cumbre de la especie humana, no se trataría ya, por cierto, de una historia de los hombres; para esto hemos trepado demasiado alto: sólo el superhombre podría sucedernos.

Debemos abandonar la costumbre de hablar de Antigüedad; hemos

de renunciar también a la venerable palabra antiguo. Con anterioridad al mundo grecorromano y a su vara, podemos distinguir muchos otros períodos de civilización, ninguno de los cuales se consideró a sí mismo como un principio ni como un fin: todo tiempo está en el medio de la eternidad. Debemos abandonar ese punto de vista acerca del tiempo, conforme al cual somos el centro de gravedad de todos los períodos anteriores.

Mucho mejor haríamos si no aplicásemos ninguna designación temporal a la división de la historia, pues la categoría del tiempo está demasiado emparentada en nuestra mente con la de causalidad (la expresión kantiana ha sido incluida aquí sólo en gracia a la brevedad, pues no debo extenderme; todo esto, empero, debiera ser expresado de mejor manera, pues esas categorías no son más que ficciones escolásticas: también aquí hace falta una revisión);[4] de esa manera, estamos siempre en peligro de tomar precursores por antepasados, antepasados por rezagados, y un momento insignificante, conocido casualmente, por algo total, acabado. Tendríamos una imagen más exacta de la realidad si a todos los pueblos por nosotros conocidos los considerásemos directamente como contemporáneos, aunque separados de algún modo —no causal o temporal— entre sí. Como la humanidad tiene por lo menos algunos miles de siglos —esto es seguro; tan sólo admitiré que debe ser aún mucho más vieja cuando se me den las razones para ello—, podemos tranquilamente considerar como contemporáneos a los hombres del miserable par de milenios del que algo sabemos. Para esta división no habrá épocas diferentes, radicalmente separadas las unas de las otras, sino distintas modalidades dentro de este pequeño capítulo conocido de la historia de la humanidad. Conforme a esta división tenemos:

1. La historia de los pueblos extranjeros.

2. La historia de los pueblos vecinos.

3. La historia propia.

La historia de los pueblos extranjeros es la historia de los asirios, persas, egipcios, chinos, indios, indígenas americanos, etcétera. La llamamos así porque la conexión viva de estos pueblos con nosotros mismos, e incluso con los pueblos que aquí denominamos vecinos, todavía no está establecida o lo está muy insatisfactoriamente. Asimismo, porque todavía no han tenido ningún renacimiento, o ningún renacimiento decisivo, en nuestra propia historia, aunque sin duda ya existen y operan indicios del resurgimiento de la India, ya anunciado por Friedrich Schlegel a comienzos del siglo xix.

La historia de los pueblos vecinos es la de los judíos y la de los griegos y romanos. Éstos son vecinos de los pueblos de la Europa posterior, pero no sus antepasados ni sus prototipos. Los pueblos grecorromanos, en su decadencia, incorporaron sus cuerpos y su espíritu a los nuevos pueblos, resultantes de la fusión de poblaciones. El pueblo judío les ha dado a éstos una valiosa parte de su espíritu, pero con este don no se disolvió en ellos, como hicieran los propios griegos y romanos, sino que lentamente, con el correr de los siglos, se ha vencido a su lado y fue tomando parte, aunque con mucha independencia, en su evolución cultural. También el judaísmo tiene tras sí —por paradójico que ello suene— su Edad Media cristiana, y los judíos de los últimos siglos han seguido el mismo camino de decadencia y declinación que todos los demás, al margen de que advengan o no a la condición de nacionalidad independiente. Pero no cabe en nuestro análisis el destino de los judíos modernos, cuya cultura se halla como difuminada, de un modo soñador y soñoliento, en la de los otros pueblos. Hablamos aquí sólo de la relación entre los viejos pueblos y nuestra propia historia.

Considerados así, los grecorromanos y judíos no son los antecesores de nuestra propia historia; la cristiandad o Europa representan más bien un nuevo comienzo: pueblos descansados devoraron y asimilaron lo griego, romano y judío, echando así las primeras bases de una nueva civilización. La decadencia de la civilización grecorromana y el surgimiento del cristianismo entre los nuevos pueblos —pues sólo allí surgió el cristianismo—, en conexión con la llamada invasión de los bárbaros, constituyen un período de índole especial y un nuevo comienzo. Tampoco llamo prototipos a esos pueblos porque, pese a todos los renacimientos, hacemos nuestro

propio camino. En cada renacimiento la vieja cultura que surge se impregna nuevamente de energía fresca y juvenil: lo característico del llamado Renacimiento no fue lo grecorromano, sino una nueva fuerza creadora, en ascenso arrollador, que se daba entre los pueblos. No fue la Antigüedad clásica lo que en ese entonces nos dio nuevas fuerzas, sino que esas nuevas fuerzas liberadas, desencadenadas, fueron las que, adentrándose en un nuevo elemento —que los humanistas tomaron por el hondo manantial del auténtico origen— extrajeron también de la Antigüedad lo que era perennemente nuevo.

Con todo rigor debemos distinguir entre lo que significan para nosotros los grecorromanos y judíos, lo que hemos construido con sus escombros y sus legados, y lo que significaron para sí mismos en su tiempo. En este último aspecto nos encontramos ante una civilización estacionaria, acabada, inalterable, que no nos pertenece, sino que se alza junto a nosotros pero en el extranjero, fuerte y majestuosa. Extranjera, pero no tan remota como para que podamos clasificarla junto a los que primeramente designamos como tales. Nos hemos impregnado tanto de su sangre y de su espíritu que sentimos a Platón, Lidias, Homero, pese a que surgen ante nosotros como productos acabados de un mundo ya muerto, no como análogos a nosotros, pero sí como animados de vida. Por ello los llamamos vecinos. Nuestra propia historia está ante esta historia de los pueblos vecinos algo así como están, dentro de nuestra propia historia, los franceses y alemanes en cuanto a nacionalidades: extranjeros, unos y otros cerrados en sí mismos, pero vecinos.

Debe añadirse aún —y esto nos muestra en qué grado la época del Renacimiento se entendió terriblemente mal a sí misma— que una verdadera fusión entre el mundo grecorromano y el nuestro sólo pudo ocurrir una vez, precisamente sólo entre la decadencia romana y la lozanía y el fresco vigor de los pueblos que despertaban nuevamente. O, para expresarlo mejor: de esa decadencia, de esa fuerza lozana y de la mezcla de la sangre de unos pueblos con los otros surgieron los pueblos nuevos con su nueva civilización, de comienzos primitivos. No podemos hacer otra cosa que representarnos el surgimiento de los pueblos nuevos, así como el fin y comienzo de las civilizaciones, tanto para los tiempos anteriores

como para los venideros. Por el contrario el Renacimiento —al pretender retornar al apogeo de la civilización grecorromana, agotada y muerta— cometía un erudito error histórico, comparable a la permanente equivocación de los emperadores alemanes, que creían ser los continuadores de la civilización y el Estado romanos. Los hombres de esa época estaban en lo justo al no sentirse dentro de una tenebrosa edad intermedia, ni como medianeros o transmisores, pero no tenían razón cuando, a veces, perdían de vista la profunda grieta que los separaba de la civilización romana. Y, sin embargo, el emperador sólo era un emperador romano en la medida en que se hacía dependiente del papa de Roma.

Griegos y romanos son nuestros vecinos; vecinos que han recorrido hasta el fin su propio camino. De tanto en tanto sobrevienen épocas en las que resulta particularmente útil el que tornemos la mirada hacia períodos correspondientes o análogos a esa civilización, extranjera y vecina, pero no existe la menor posibilidad de un retroceso hacia ella o de que se levante y ande lo que está muerto y concluido. Lo que se denomina Renacimiento, en su significado específico, es el ascenso de lo barroco, esto es, el despertar del individualismo y del personalismo respecto a la interconexión medieval. Pero de ningún modo es esa palingenesia del mundo grecorromano que nos dio una lengua muerta de eruditos (el latín medieval era una lengua viva y, por tanto, no clásica), un derecho muerto y un Aristóteles también muerto (también Aristóteles había sido un ser viviente).

No constituye esto un ataque contra el brillantísimo redescubrimiento de aquel mundo perdido, sino contra los esfuerzos de los humanistas en el sentido de devolverlo a la vida, lo que de hecho significaba matar lo viviente con el contacto de lo muerto. Véase tan sólo cómo un hombre tan excelso y de condición tan viva como Teofrasto Paracelso —que con su saludable humanidad encontró el camino hacia la naturaleza y su investigación— se resiste contra la corrupta sabiduría libresca de esos humanistas. Quien conozca la historia de las ciencias inductivas sabe que no fueron el resultado de la resurrección de griegos y romanos. Sabe también que, en general, la auténtica época del Renacimiento tiene en sí muchos más elementos de la más pura y profunda Edad Media que de la Antigüedad. Todavía queda en este terreno mucho por

precisar y comprender mejor: debido a la tendencia general, particularmente fuerte en los países latinos, de considerar como precursor del Renacimiento todo lo medieval cuya vitalidad y valía sea imposible negar, se ha llegado hasta a querer incluir en el Renacimiento a hombres tan radicalmente medievales como Dante o Nicolás de Cusa.

El orden de la llamada Edad Media, la que hasta hoy constituye el único momento de apogeo en nuestra historia propia, consistía en una síntesis de libertad e interrelación, tal como debe ser el cimiento de toda cumbre de civilización. Como la interrelación se había anquilosado en algunos sitios, en otros se la había hecho saltar y en todos comenzaba a perder su sentido y su carácter sagrado, el equilibrio se rompió a favor de la libertad. Ésta se desenvolvió como potencia y descollante capacidad creadora en el individuo, como libertinaje y práctica de la violencia. En eso consiste el llamado Renacimiento, que no fue un retroceso hacia griegos y romanos, sino la declinación de una elevada civilización, una transición y una búsqueda de nuevas formas. A partir de ahí, de esa decadencia y de esa rotura de la interrelación social y espiritual, es de donde arranca lo que comienza a formarse más claramente con la llamada Reforma y a la que yo denomino revolución: nuestro camino, ese mismo camino sobre el cual hoy avanzamos.

Nuestra historia propia es, pues, la de los pueblos de Europa o de la cristiandad, que se eslabona en el tiempo con la historia de los pueblos mediterráneos. La denominamos propia, lisa y llanamente, porque aún no ha llegado a su término; la expresión «cristiandad» de los tiempos actuales nada tiene que ver con el cristianismo. Nuestra exposición precisamente aspira a mostrar que la única gran era de nuestra historia propia —en la que alcanzamos una cima de civilización— es la «Edad Cristiana», generalmente llamada Media. Sin embargo, ese tiempo del cristianismo ya ha hecho su curso y desde entonces no hemos arribado a un nuevo sosiego, a una nueva permanencia, a una nueva cumbre de los pueblos. Tan sólo cuando se llegue a ello, los hombres podrán saber cuán honda era la cesura que, a partir del Renacimiento y la Reforma, separa la Edad Cristiana de lo que aún carece de todo nombre.

Sentimos que formamos un todo —estrechamente ligado— con el

período llamado medieval, ante todo en contraposición al mundo grecorromano. Tomemos cualquier pintura en madera de la Edad Cristiana, cualquier figura u ornamento esculpidos en piedra en un monasterio gótico, y comparemos este arte primitivo con alguna obra maestra clásica de los griegos; o visitemos el Museo Nacional de Baviera, en Múnich, y observemos atentamente los utensilios, el interior de las casas de la Edad Cristiana; o comparemos los personajes de un misterio medieval con las grandes máscaras de la tragedia griega; o Hagen y Sigfrido con Odiseo y Aquiles; o los Minnelieder[5] de Walther von der Vogelweide o de Heinrich von Morungen con la lírica de Arquíloco o de Horacio; en todos los casos encontramos en el mundo cristiano almas de nuestras almas y, en los clásicos, majestuosa muerte, ajena rigidez.

No debemos dejarnos determinar ni desorientar por lo que, respecto a la fe y la religión de la Edad Cristiana, afirmen el racionalismo y el escepticismo. El racionalismo y el escepticismo afirman: esto no es…, son atajos del camino que nos aleja de la Edad Cristiana. El cristianismo decía: esto es…; daba su sentido y su carácter sagrado a la convivencia humana: era una ilusión. Creo que, de acuerdo con nuestros conocimientos históricos y aún más con los que tenemos acerca de nuestra propia condición humana, podemos afirmar serenamente que a todas las grandes creaciones de la convivencia humana les ha sido indicado el camino por una ilusión. Los hombres siempre han estado ligados entre sí por una ilusión; siempre ha sido una ilusión lo que ha elevado a los individuos a colectividades y formas de organización superiores. Lo que da consistencia y hace posible nuestra vida privada, nuestra vida familiar, el amor, es una ilusión en el mismo grado que lo fue esa forma de amor viviente y vivificante que existió antaño en el cristianismo. No han faltado escépticos que tacharan de insensatas las creencias privadas acerca del amor sexual, y de brutales, criminales y funestas a sus consecuencias. Tenían tanta razón como la tenemos los escépticos que criticamos la Edad Media al tiempo que avanzamos hacia una nueva ilusión. Pero esto no impide que el amor sea el amor, ni que los pueblos de la Edad Cristiana hallaran amparo y enaltecimiento en su forma del amor. Esto nos lo dicen el estudio retrospectivo y la justicia; también nos lo dice la añoranza. No la añoranza de la misma ilusión, vuelta imposible, sino de una nueva. Sólo que estamos predispuestos a defendernos, por las armas

o la risa, contra toda ilusión, pues ninguna nos subyuga.

Subyugados, sí, estaban los hombres de la Edad Cristiana; subyugados en su alma y su veneración, así como en sus presentimientos metafísicos acerca del sentido del mundo, sentido que rebasa la vida y experiencia terrenas: releemos en Agustín, por ejemplo, cómo los cultivadísimos filósofos se volvían como niños y los brillantes retóricos, tartamudos; cómo los altos funcionarios y dignatarios romanos renunciaban a sus privilegios y se hacían monjes. Estos hombres estaban compenetrados con su creencia: el cristianismo es precisamente la peculiar forma de la fe, de la compenetración, según la cual este mundo carece de toda realidad y nuestra vida tiene una meta y un sentido que trascienden todo lo terreno, todo lo mundano, todo lo material. La forma particular de esta doctrina platónica era el símbolo de la trinidad, de acuerdo con el cual el espíritu (el Espíritu Santo), la causa primera (el Padre) y el hombre real (el Hijo del Hombre) eran una y la misma cosa. Pero todo pueblo requiere, para estar subyugado, no sólo símbolo, sentimiento y filosofía, sino ante todo acontecimiento, anécdota, ejemplo, epopeya. De ahí que al cristianismo, en tanto religión popular, se halle inseparablemente ligada la narración acerca del singular y particular hijo del hombre, que era hijo de Dios, que en cuerpo y espíritu era Dios y a la vez hombre. De ahí que el cielo estuviera colmado de cohortes de ángeles; llena la tierra de auxiliadores y santos, de ascetas y ermitaños que ya en vida, al igual que los iluminados hinduistas, alcanzaban la inmaterialidad, y con ella la pérdida de todo deseo y, a través del máximo vacío y la máxima plenitud de lo inefable, la unión con Dios. La doctrina, esotérica en su pureza, continuó cruzando los siglos, embozada y oculta bajo su capote de consejas: cuando los hombres se espiritualizan, se deifican y, al margen del tiempo y del espacio, se sumen en lo primigenio.

Tal es, reducido a una brevísima fórmula, el contenido espiritual del dogma y del mito de los pueblos cristianos. Esas doctrinas y acontecimientos, entrelazados con todo tipo de ajadas milagrerías, relatos supersticiosos y una mezcla confusa de mistagogia y materialismo, advienen en medio de una civilización vieja, declinante y fatigada. Las necesidades puramente espirituales de seres inactivos y absortos se mezclan con el mísero desamparo de

las capas desheredadas y desmoralizadas del pueblo. Un Platón, un Aristóteles, un Pericles se hubieran apartado con horror y una repugnancia casi física de todo este hervor de gusanos y esta sucia calidez, de esta mezcolanza de éxtasis y pusilanimidad, de indigencia y esnobismo.

No obstante, ese descompuesto producto de la fermentación de la decadencia alcanzó una significación completamente distinta al entrar en contacto con pueblos lozanos, descansados, rebosantes de fuerza vital y de energías creadoras, constructivas e integradoras. Fue como cuando al campo se le echa abono.

Se alcanzó de esa manera un grado de gran civilización, en el que múltiples estructuras sociales, de por sí exclusivas y autónomas, coexistían una al lado de la otra, colmadas todas por un espíritu unificador que no residía en ellas ni de ellas había surgido, sino que reinaba sobre esas estructuras como algo independiente y sobreentendido. Dicho con otras palabras: un grado de gran civilización es alcanzado cuando la unidad, en la multiplicidad de las formas de organización y las estructuras supraindividuales, no es un vínculo externo de la violencia, sino un espíritu que reside en los individuos y más allá de los intereses materiales y terrenos. Todavía no hemos encontrado la palabra precisa que caracterice a este espíritu, como lo hacía entre los griegos la palabra kalokagathia:[6] era representado por medio de los dioses y el arte. En nuestros pueblos se representó el espíritu por medio del culto y los símbolos cristianos. Sobre los campos que cultivan vigorosamente y sobre las ciudades de los artesanos, se extendía el azul del firmamento: la eternidad del espíritu y la igualdad y divinidad de los hombres, en tanto estuvieran en el camino justo, flotaban en la azul infinitud. Los románticos, como por ejemplo Novalis, indicaron ya, con fina sensibilidad, que el azul era el color de la cristiandad, color que más pareciera significar la oscuridad de la ignorancia que la luz del conocimiento y que, sin embargo, está en la infinitud hacia la cual se dirige todo anhelo y desde la cual fluye toda luz. Sería casi imposible imaginarse un cuadro de María, la Madre de Dios, que no estuviera de algún modo ribeteado de azul. Hemos de ser conscientes de que el cristianismo es un poder vital de color y debemos saber cuál es este color. Cuanto más lejos estamos del cristianismo, más nítidamente percibimos que él, cuando todavía

era algo vivo, no era una luz incolora ni lóbrega cavilación, sino mágico azul. También se piensa en ello cuando, al leer los escritos de los pensadores de esos tiempos —desde Dionisio, pasando por el Maestro Eckhart, hasta Nicolás de Cusa— se tienen noticias de esa ignorancia que equivale a una sabiduría trascendente, de esa oscuridad que es luz supraterrena y hasta supradivina. Hacia esa realidad supraterrena se empinaban las pétreas torres de los monasterios; esa realidad dio a los hombres la forma peculiar de su intimidad, de su anhelo, de su pasión y de su escogido amor sexual; les dio su fisonomía, su actitud, todos los instrumentos y formas que ellos crearon, el alma; llenó todas sus instituciones y las estructuras de su sociedad con un espíritu común a todas.

Naturalmente, de compartir la infantil idea de que el cristianismo —cuerpo acabado de doctrinas, con respuestas para todas las preguntas— fue llevado a hombres que, completamente vacíos y pasibles de ser colmados, estaban a la espera de esa suerte y ese desenlace, entonces se encontrará una enorme contradicción entre el alegre, activo y terrenal vivir y construir de esos hombres, por un lado, y por el otro la doctrina hostil a la vida. Esas purezas y abstracciones no existen en absoluto en la realidad. En todo comienzo juvenil, donde no hay declinación ni decadencia, lo primero y sobreentendido es la vida, que se impone en una multitud de formas y asociaciones. En ningún lado hay, en la realidad, comienzo puro o construcción abstracta. Cuando el cristianismo llegó a los nuevos pueblos, de comienzos primitivos, llegó pues a pueblos que vivían de tradiciones, de pasado, y que lo hacían en agrupaciones organizadas. Aquél no podía ser entre ellos otra cosa que santificación y transfiguración de la convivencia, animada ahora por una nueva fuerza. Para estos hombres y pueblos el cristianismo no sólo fue una verdad en relación con su vida pública y privada, con su trabajar, crecer y propagarse, la premisa y el sentido de todo. Si alguien le hubiera dicho al miembro de un gremio o de una asociación barrial que estas uniones positivas, creadoras, promotoras de vida estaban en contradicción con el verdadero espíritu del cristianismo, no lo habría comprendido. Habría sido algo tan descabellado como si alguien demandase a un físico moderno que contara los átomos de su cuerpo y los colocase de a uno sobre la mesa. Con análisis y métodos retóricos o intelectuales, nunca se aproxima uno a las realidades de la vida.

Repitámoslo aquí: la Edad Cristiana representa un grado de civilización en el que coexisten, una al lado de la otra, múltiples estructuras sociales específicas, que están impregnadas por un espíritu unificador y encarnan una colectividad de muchas autonomías libremente vinculadas. En contraposición al principio del centralismo y del poder político, que hace su entrada allí donde ha desaparecido el espíritu comunitario, denominamos a este principio de la Edad Media el principio de la estructuración. No pretendemos que en la Edad Cristiana no haya existido el Estado, aunque esta tesis encontraría un fuerte apoyo en el hecho de que esa palabra se aplicaba a instituciones de naturaleza totalmente distinta; pero en cualquier caso no hubo ningún tipo de omnipotencia estatal, no existió el Estado como molde central de todas las restantes formas de la sociedad, sino a lo más el Estado como estructura imperfecta, desmedrada, al lado de las variadísimas formaciones de la comunidad. Del Estado no existían sino remates de la época romana y pequeños comienzos nuevos, que sólo alcanzaron significación en los tiempos de desintegración y revolución.

La Edad Cristiana no está representada por el sistema feudal; ni por la comuna aldeana y la asociación de la marca,[7] basadas en la propiedad común de la tierra y la economía en común; ni por la Dieta del Imperio; ni por la Iglesia y los monasterios; ni por las corporaciones, gremios y hermandades de las ciudades, con su jurisdicción separada; ni por las calles, barrios y parroquias, con sus organizaciones autónomas; ni por las ligas de ciudades y las órdenes de caballería; ni por tantas y tantas otras instituciones exclusivas e independientes que aquí podríamos traer a cuento; la Edad Cristiana está caracterizada precisamente por la totalidad de autonomías, que mutuamente se compenetraban y entremezclaban sin formar por ello una pirámide o algún otro tipo de poder central. La forma de la Edad Media no era el Estado, sino la sociedad, la sociedad de sociedades. Y lo que unía a todas estas formaciones, diferenciadas de un modo maravillosamente variado; lo que más que ligarlas entre sí las juntaba en lo alto en una unidad superior, formando así una pirámide cuyo vértice no era dominación ni tampoco algo perdido entre las nubes, era el espíritu. El espíritu fluía de las almas y caracteres de los individuos hacia todas estructuras, y, fortalecido por ellas, refluía nuevamente hacia los

hombres.

El arte constituirá siempre una medida para saber si una época dada es o no un período de auge, una cima de la civilización. En un momento de apogeo cultural las artes son sociales, no individuales; están como agrupadas y unidas en torno a un punto central, no dispersas; son ante todo representantes de su época y del pueblo, mientras que en los tiempos de disolución y decadencia son productos de genios individuales y solitarios y tienen su centro de gravedad en el futuro o en una especie de pueblo secreto, ausente. Una época así, de plenitud, dio a luz el arte clásico de los griegos; a otra época tal, de elevación, pertenecen las artes en la esfera del cristianismo. La escultura y la pintura de la Edad Media estaban indisolublemente ligadas a la edificación; constituían una arquitectura que representaba los anhelos y la riqueza de su tiempo. En contraposición a ese arte total y casi anónimo, nuestro arte se caracteriza por el anhelo que experimentan individuos valiosos, colocados al margen de la época. Para la Edad Cristiana la arquitectura, que ascendió al rango de signo de la construcción de la sociedad, era el símbolo de la fuerza del pueblo, mancomunada y plena de vida; nuestra época está representada por la más individual, melancólica y dolorida de las artes: la música, el símbolo de la oprimida vida popular, de la declinación de la comunidad, de la soledad de la grandeza. La arquitectura ha sido llamada música congelada; en la realidad histórica, sin embargo, la música es arquitectura deshelada, disuelta, licuada, que sólo aparece a través del alma individual. La arquitectura representa una realidad; la música, el refugio del desamparo y el anhelo de una nueva realidad. Münchhausen, el inventor —que no tiene realidad salvo en la fantasía, y por tanto en la soledad—, es el tipo característico de nuestro tiempo y de nuestros artistas. Lo que él hizo al erigir su fábrica con bloques de aire, lo hace la música: así como la arquitectura levanta edificios de piedra, la música construye también imponentes estructuras de gallardas torres y bóvedas audazmente cimbreadas, pero de movedizo aire.

La escultura y la pintura, inseparables en la Edad Cristiana de la arquitectura, de las iglesias, las casas consistoriales, las plazas y calles, en fin, de los ámbitos representativos públicos o privados, simbolizaban en ese entonces a la sociedad, al pueblo; a la una y al

otro en su estructuración y en su ligazón con el principio espiritual superior. Más tarde, la pintura y la escultura se separaron del gran edificio, se volvieron la expresión de la individualidad genial y tan sólo adornaron los ámbitos de la «sociedad», de los artículos de la realeza, la corte, los nobles y los burgueses ricos. Hoy en día las artes plásticas han cortado casi completamente sus lazos con la vivienda de los particulares; los cuadros y esculturas son cada uno como un poema concluido cerrado en sí mismo, como un producto del artífice sin relación con sus destinatarios; el arte no es ya una expresión de aquellos para los cuales es, sino de aquellos de quienes es. Y, precisamente, mientras que en los momentos de auge de la cultura, quienes daban y quienes recibían, los artistas y el público, se hallaban hermanados y difícilmente podían ser desunidos —a pesar de la genialidad que, por supuesto, también entonces tenían los pocos y no los muchos—, hoy están unos y otros distanciados. A tal extremo que el arte ya ni siquiera exteriormente tiene un sitio en la sociedad, y por ello ha tenido que crearse un lugar privativo para él: el museo.

Con la poesía no sucede otra cosa. En la Edad Cristiana campeaba a sus anchas en todos los lugares donde se reunían los hombres: en la iglesia, en el ayuntamiento, en la asamblea al aire libre, en el campo de batalla, en el trabajo, en los castillos de los nobles y las cortes de los principales. Ahora campea a sus anchas allí donde un hombre se retira a la soledad: en el libro. O, a lo sumo, la gente se reúne expresa y exclusivamente a causa de la poesía. En aquel entonces la poesía se había incorporado a la vida; hoy, y en raras y especiales ocasiones, se hace retroceder a la vida para que sea posible dedicarse a un elemento extraño: al poeta.

Distinto es lo que ocurre con el drama. Ciertamente todo lo que dijimos de las otras artes, y en especial de la poesía, se aplica también al teatro público de los pueblos cristianos y a sus misterios, que exponen el vínculo entre la vida mundana y el culto, el que a su vez en todas partes se desarrolló en una línea dramático-ceremonial. Pero el drama no alcanzó su apogeo en la Edad Media, sino tan sólo en las peculiares esferas aristocráticas y burguesas del florecimiento medieval tardío en Inglaterra. La grandeza de Shakespeare y la singularidad de su ubicación consisten en que es al tiempo dos cosas diferentes: es ya, indiscutiblemente, el genio de la

soledad y de la inexistencia del pueblo, y es todavía, además, un representante por excelencia de la sociedad y del pueblo, enraizando en éste. Sólo uno, que ocupa una posición intermedia similar, puede comparársele: Johann Sebastian Bach. La música de Bach, que es como una diadema y bóveda sobre el pueblo de los hombres, pende empero libremente en los aires, porque la casa debajo de ella se ha desplomado en ruinas.

Quien desee comprender el arte de aquellos tiempos a través de la vida comunal, y la esencia popular a través del arte, compenétrese de las palabras de un consejo medieval de la ciudad de Florencia: «Ninguna obra debe ser comenzada por la comuna si no ha sido concebida en consonancia con el gran corazón de la comuna, formado por los corazones de todos sus ciudadanos, unidos en una sola voluntad común».[8] Las grandes obras del arte cristiano (en realidad debe llamarse cristiano, y no con la absurda palabra gótico) y las asociaciones de la cristiandad han sido erigidas por el mismo espíritu. De ahí que quien interprete, con un criterio punto menos que físico, la estructura y la distribución mecánica de cargas de un monasterio hallará, como un símbolo, una imagen de la sociedad cristiana. El inglés Willis escribe en un apéndice a la Historia de las ciencias inductivas, de Whewell:

Maduró una construcción decorativa nueva, que no contradecía ni perturbaba la construcción mecánica, sino que la auxiliaba y la hacía armónica. Cada elemento, cada sillar, se vuelve un soporte de la carga y, gracias a la multiplicidad de los apoyos y de la consiguiente distribución del peso, el ojo se deleita ante la firmeza de la estructura, a pesar de la apariencia singularmente frágil de las partes separadas.

El hombre de ciencia ha querido meramente caracterizar aquí el estilo arquitectónico cristiano, pero cómo ha encontrado lo justo, la verdadera sustancia de este estilo, y cómo en esa magna época la construcción es una síntesis y un símbolo de la organización social, ha dado en sus palabras, sin proponérselo, una imagen de esa sociedad: libertad e interrelación; multiplicidad de los apoyos, que

se prestan ayuda mutuamente.

Jamás ha habido individuos aislados: la sociedad es más vieja que el hombre. A los tiempos de disolución, declinación y decadencia les está reservado el crear algo así como individuos atomizados y aislados: parias, que no saben a dónde pertenecen. Quien despertaba a la vida en la Edad Cristiana no lo hacía tan sólo en medio de la vaga generalidad o de la diminuta comunidad familiar: era miembro de las múltiples agrupaciones y corporaciones que se interpenetraban múltiplemente, permaneciendo cada una, empero, autónoma. Era, si vivía en la ciudad, miembro de su calle o callejuela independiente; luego de su parroquia o de su barrio; finalmente de la comunidad urbana como un todo; la ciudad, a través de sus compradores o de las rígidas disposiciones del mercado, que hacían imposible el agio a los acaparadores, velaba por los víveres, provenientes del campo o aún de más lejos, ante todo por la sal y los cereales. Era un miembro del gremio, que compraba en común la materia prima y a menudo vendía los productos también en común: si litigaba o cometía un delito, su caso era tratado por el tribunal gremial. Con el gremio entraba a las batallas y con el gremio a la asamblea comunal. Si hacía un viaje por mar, a bordo se constituía, espontáneamente, una guilda del barco. Así nos lo informa el capitán que, en una nave de la Hansa, dirigió las siguientes palabras a los viajeros y tripulantes:

Debemos perdonarnos todo lo que sucedió en la nave y darlo por muerto y terminado. Lo que hemos juzgado ha sido en interés de la justicia. Por esto os rogamos a todos, en nombre de la justicia cabal, olvidar toda animosidad que pueda albergar el uno contra el otro y jurar sobre el pan y la sal que no lo recordará con rencor. Pero si alguno se considera ofendido, que se dirija al Landvogt[9] y, antes de la puesta del sol, le demande justicia.

No basta con leer, en crónicas o prédicas, esas referencias de la Edad Cristiana, o el Sachsenspiegel[10] y otras recopilaciones de derecho consuetudinario, para sentir vivamente que, aunque una gran parte de nuestras instituciones se remonta a aquella época, hoy

aquéllas están muertas, frías, acartonadas, desgajadas de la vida. En aquel entonces, por el contrario, se hallaban entre los hombres; eran a menudo creadas para un instante o con objetivo determinado, y precisamente por ello tenían una significación perenne. El espíritu crea leyes: pero cuando éstas perduran y el espíritu se ha retirado, las leyes no pueden recrear el espíritu ni tampoco sustituirlo.

En el siglo en el cual, según la frase de Hutten, era un deleite vivir porque se habían despertado las mentes, comenzó a declinar el espíritu de la Edad Cristiana. El cristianismo cesó de tener relación con la convivencia de los hombres; se tornó doctrina, creencia, porque se había vuelto increíble; se aferró a la letra, porque la tradición sólo es válida donde lo espiritual es espíritu común y energía vital. Llegaron los individuos geniales que recorrieron sus siglos tiesos, extraños, con el manto recogido. Individuos geniales que, no obstante, no eran personas armónicas, seguras de sí mismas, polifacéticas, sino desarraigadas o desgarradas, orientadas unilateralmente y a menudo inconscientes y fragmentarias. Como lo era el propio Lutero, ese varón tonante: inconsciente, mezquino y sin fondo en todo lo tocante a la comunidad humana. Llegaron, en un doble sentido, los tiempos del individualismo: de los grandes individuos y de las masas atomizadas y sin amparo.

Solicito ahora, a quien hasta aquí me haya seguido de buen grado, que haga un alto y se aparte por un momento del curso de mis pensamientos. A este esqueleto de la convivencia de los hombres de la Edad Cristiana, armado por mí, añádale él sangre y vida; remplace estos conceptos y pareceres por su visión de cualquier realidad por él conocida y en la que participe, por un mundo del devenir, de la transición, del jamás estar concluido, del suceder conjunto de muchas multiplicidades, de lo inmenso e inextricable. La tendencia que encuentro y señalo no estaba en realidad reseca, desnuda y exangüe: no era otra cosa que vida. Y de esta vida digo ahora que debe tener para nosotros la significación que he indicado. Para nosotros, después de todo lo que mientras tanto ha sucedido, en esto consiste el sentido de la Edad Cristiana: en que en ella los hombres estaban dotados de las alas del anhelo, y en que este afán individual hacia la santidad dio a la sociedad su inspiración,

consistencia y naturalidad. A quien quiera objetarme que además existían tales y cuales formas del feudalismo, de la organización eclesiástica, de la Inquisición, de la administración de la justicia, y esto y lo de más allá, sólo puedo replicarle: sí, lo sé, pero así y todo… Toda historia, todo conocimiento es abreviatura, condensación: no se llega al saber a través del mero percibir; se requiere también el pasar por alto, así como la vida necesita tanto el olvidar como el retener en la memoria.

Así como hemos hecho el intento de poner de manifiesto el imperio de una tendencia única en el milenio que corre del 500 al 1500 —esto es, del principio de la estructuración, posibilitado por el espíritu unificador o espíritu común—, sostendremos ahora (y sólo a ese fin se realizó nuestra visión retrospectiva) la homogeneidad de la época que arranca de 1500 y, pasando por entre nosotros, abarca también el futuro inmediato. Época cuya fórmula es: sin espíritu común; época vacía de espíritu y por ende época de violencia; época de carencia y con ello de espíritu violentamente exaltado en individuos aislados; época de individualismo y por tanto de masas desarraigadas, atomizadas; época de personalismo y por ello de grandes espíritus sin arraigo, sumidos en la melancolía; época sin espíritu y, de ahí, sin verdad; época de decadencia y por eso de transición; época de hombres apocados y hueros, de dejarse estar y dejar pasar. Y por tanto, a su vez, época de tentativas, de audacia e insolencia, de coraje y rebelión. Éste es el todo en que aún nos hallamos, esta transición, este desvío y esta búsqueda: esta revolución. En estos siglos vivimos en una amalgama formada, en primer término, por sucedáneos del espíritu, pues debe existir algo que posibilite y determine la coexistencia humana; donde no está el espíritu está la violencia: el Estado y las formas a él inherentes, autoridad y centralismo. En segundo lugar, por excrecencias del espíritu, no puede desaparecer: como no impera ya entre los hombres, se desarrolla dispendiosa y corrosivamente en individuos aislados, con lo cual surgen creaciones artísticas y científicas completamente distintas a las de la época de la comunidad. Y en tercer término, por las tentativas e impulsos hacia la libertad, a los que en particular se les llama revoluciones. Los sucedáneos violentos del espíritu se vuelven opresivos; la utopía se rebela contra determinada forma de transición; en duras luchas, bajo la guía de individuos geniales o de ánimo templado, una forma de

transición es remplazada por otra, sustituto más o menos alterado, y este ir y venir prosigue entre los hombres hasta que los tiempos se cumplen y, de la necesidad y la naturaleza de los individuos, surge nuevamente un espíritu unificador que crea nuevas formas de convivencia y las dispone por doquier formando estructuras. Es el camino del precedente espíritu común, que a través de la violencia y la insurrección, la miseria de las masas y la genialidad de individuos aislados, tiende hacia un nuevo espíritu común: es la revolución, que es nuestro camino y cuya caracterización constituye ahora nuestra tarea.

Las fechas que hemos señalado son, por supuesto, arbitrarias: lo decimos desde ya para no tener que repetirlo en lo sucesivo. Lo que se manifestó impetuosa e irresistiblemente en el año 1500 había comenzado y actuaba desde siglos atrás. La fuerza mística del cristianismo había sido sofocada por la organización de la Iglesia y la teología escolástica. Esa fuerza descansaba en algo de lo cual nosotros, en esta época de la lógica y la sobriedad intelectual, difícilmente podemos hacernos una idea. Para comprenderlo debemos tener en cuenta ciertas formas de la lógica femenina o a rusos religiosos como Dostoievski y Tolstói. Esta fuerza mística tiene también otro nombre: fe. Quien, en los tiempos en que el cristianismo era algo vivo, creía, por ejemplo, que Cristo era hijo de Dios, sentía con ello algo que abarcaba desde su propia persona y su condición filial hasta el fundamento del universo.

La época de fuerza mítica tiene —lo mismo en los griegos que en los cristianos, o donde sea— el don singular de que lo creído no es tomado literal, sino simbólicamente, pero de tal manera que esta contraposición no llega a la conciencia y entonces el símbolo es aceptado y experimentado como algo vivo. La teología y la Iglesia han construido esa contraposición, y al incidir en la aceptación literal de los dogmas y tradiciones, han quitado al cristianismo la vida y su sentido. De ahí que los verdaderos cristianos se transformaran en místicos, en herejes y pronto hasta en revolucionarios. Con la razón, el discernimiento, las argucias y la investigación, en suma, con el intento de fundamentación racionalista de la religión, la estupidez —una estupidez de tipo y magnitud de la que es difícil hallar otro ejemplo en parte alguna— hizo formar filas al regimiento eclesiástico. Al mismo tiempo los

verdaderos cristianos también se vieron obligados a expresarse de manera racionalista, a comprender claramente que sólo daban un valor simbólico a los ropajes cristianos o religiosos con que envolvían lo real; adquirieron conciencia de estar tan separados de la doctrina eclesiástica como de la ingenua creencia popular; se volvieron individuos, pensadores y filósofos aislados. Comienzan los tiempos en que ya no existe ninguna unidad del pueblo, ningún espíritu unificante; cesa, por tanto, el aliento de las instituciones seculares, de la vida en común, de la sociedad y sus asociaciones. Éstas, hasta entonces libre y espontáneamente formadas y sostenidas por la comunidad de los individuos, se vuelven rígidas, son mantenidas juntas por ataduras externas o se desmoronan.

Si queremos tener un símbolo de todo eso: de la sal que se ha enmohecido; de la estupidez de la interpretación literal, que transforma el sentido en sinsentido liso y llano; y asimismo de la mística, que concibe el símbolo del universo; de la herejía que se rebela; de la naturaleza que se alza contra lo descaecido y vuelto incomprensible y le contrapone la realidad concreta del mundo exterior y de los propios impulsos; y también de la desaparición del hechizo unificador que impregnaba la vida y la convivencia; de la rigidez del temperamento y la organización exterior; del despertar de la ciencia y de la investigación, así como de la falta de libertad de espíritu y el pusilánime desfallecimiento del ser interior; si queremos tener un símbolo de toda la carencia de espíritu entre los hombres, de todo lo que surge en los nuevos tiempos de decadencia y transición, pronunciemos el nombre de Martín Lutero. De ahí que ese hombre fatídico haya tenido tan enorme poder sobre su época: era idéntico a ésta. La condición demoníaca y el vigor de su naturaleza se aunaban en él a una condición diabólica, un carácter veleidoso y una señalada debilidad, de índole muy diferente, que procedían de la mixtura y la flaqueza de su persona y de su tiempo.

Cien años antes de Lutero hubo un hombre recio y rebelde, de espíritu sereno y voluntad de hierro, un anarquista cristiano que estaba muy por delante de su época: Peter Chelcicky, de Bohemia. Había hecho el intento de salvar el cristianismo en tanto espíritu; había comprendido que la Iglesia y el Estado eran los enemigos mortales de esta vida cristiana que él, consciente ya de lo que hasta entonces había existido de manera real pero no expresa, caracterizó

como reino del espíritu y de la libertad. Dirigió sus enseñanzas contra toda práctica de la violencia, contra toda ley, contra toda autoridad. Para traer el orden a los hombres, el espíritu debía brotar del interior: las palabras de Proudhon —«la libertad no es hija, sino madre del orden»— podrían haber sido suyas. Los tiempos eran ya tales que este Tolstói husita encontró amplia audiencia, pero también eran tales que ya ni la razón ni la energía podían mantener o restablecer lo que antes había existido de un modo natural. Hay profetas a los que la visión poética infunde palabras que anticipan y aproximan el futuro, y hay tribunos —fanáticamente conscientes, de deslumbrante clarividencia— que, precisamente porque conocen y manifiestan la aterradora condición del nuevo presente, dan definitiva sepultura al pasado que quisieran conservar.

Cuando las cualidades mancomunadas de los individuos, creadoras de las sociedades, se transforman en llamados a la lucha; cuando lo que se alienta en el interior de cada uno y que se daba con una imperiosa naturalidad, se torna en posición y demagogia, esta vehemencia y animosidad cobran ciertamente la apariencia de lo joven y lo nuevo, pero son sólo el signo de que lo viejo se hunde sin remedio. El sentimiento se apaga ante la conciencia, como el amor ante la moral y la santidad ante el dogma. En esos tiempos de decadencia hay quien, pues, por ser como un vigía que divisa el mal, acrece el mal. Hombre de esa manera era Peter Chelcicky, y por eso su movimiento había de desembocar en lo mismo que él combatía. Igual que como ocurrirá más tarde con los jóvenes partidos revolucionarios que —a veces gradualmente o en unos pocos meses, cuando el tiempo corre impetuoso— terminan por seguir los mismos pasos de aquellos contra quienes se rebelaron. Ya los más cercanos discípulos de Chelcicky carecían de toda comprensión de la unidad entre la vida pública y la voz interior, así como de la consiguiente crítica al Estado y a las instituciones opresoras. Se limitaron, como hermanos bohemos y moravos, a llevar una piadosa vida interior; se contentaron con ser una secta al lado de las demás y de la Iglesia, y finalmente se transformaron en las comunidades de hermanos conocidas generalmente como de los hernutas o hermanos moravos. La obra del fogoso revolucionario cristiano desembocó así en la debilidad devota que tan bien nos han descrito las memorias de cierta alma piadosa.

En el mismo siglo, al lado de ese intento radical de hacer retroceder la vida de la sociedad a lo que ya entonces se llamaba el cristianismo primitivo, surgen del espíritu cristiano tendencias hacia una transformación nacional-liberal, democrática, social-revolucionaria. El pathos social estremece y arrasa todo, pero también son profundamente sensatos, equilibrados y maduros los proyectos prácticos de reforma, tal como los encontramos en los escritos de los husitas, en la Reforma del Emperador Segismundo de Friedrich Reiser, y más tarde, durante la época de la llamada guerra campesina, hasta cierto punto en la proclama de Michael Geismaier o en el levantamiento de los campesinos berneses. Una notable plétora de espíritus y de genios de la acción, cuyos más destacados representantes fueron Andreas Carlstadt y Thomas Münzer, ejerció su acción en círculos apasionados y en algunas comarcas arrastró al pueblo entero a intentar la refundamentación de la vida social sobre el espíritu unificador de la comunidad cristiana.

Pero ya era demasiado tarde. Ya existían, aquí y allá, círculos que consideraban como signo de incultura el pensar, sentir y vivir en formas cristianas. En el humanismo, en los círculos de Konrad Mutianus, de Peter Luder, de Heinrich Bebel, prosperaba todo tipo de ateísmo y politeísmo lúdicos. Monjes que habían abandonado los hábitos, juristas y cortesanos, se trasfiguraban en seres burlones y frívolos, indiferentes, que se comunicaban entre sí recelosa y astutamente, con guiños y medias palabras, que loaban a su Erasmo y pronto elogiarían a su Rabelais. Y advinieron las ciencias naturales y el demonismo de la naturaleza; los intentos de dominar a la naturaleza en el exterior y de soltar y liberar a la propia naturaleza; habían llegado Colón y Leonardo, así como los astrólogos y su teoría, profundamente revolucionaria, según la cual el destino y la voluntad del hombre no dependían de la libertad divina, sino de lo terreno; llegaron los magos y los químicos, como Agripa y Paracelso, que liberaron a los espíritus de la ciencia conceptual y la servidumbre verbal en que los habían enclaustrado la escolástica y el propio humanismo, y que guiaron las almas y los deseos humanos desde el saber huero hasta el pujante señorío sobre la naturaleza. Y vino Copérnico. De revolutionibus orbium coelestium: también al orbis humanus le había llegado la revolutio, que con fuerza centrífuga irresistible arrojaba a los individuos al vacío; en éste unos pocos de aquéllos lograban concentrarse en sí

mismos y transformarse en una estrella, mientras que las masas, por el contrario, eran sólo partículas de polvo caóticamente dispersas. La revolutio, pues, que avanza ahora a través de los siglos y que lo hará hasta que cree y dé forma a algo nuevo y ya no se llame revolutio, sino regeneratio.

Un espectáculo fantástico se despliega ante nuestros ojos. La tierra se ha alzado de sus soportes diamantinos y comienza a hender el éter con ímpetu prodigioso; el cielo del espíritu y de la divinidad, el pequeño cielo humano que no era sino un altar iluminado por los cirios siderales, ante el que oraba el anhelo sumiso, se ha vuelto un espacio infinitamente infinito de mundos y criaturas; el hombre, que en cuanto amado hijo de Dios por primera vez había sido grande, ahora se siente, no pequeño ante la faz del universo, sino gigantesco como un mago y un dominador del cielo y de la tierra y de todas las fuerzas recién reveladas, otras tantas llaves y piedras filosofales. La nueva ciencia es poder, y Fausto nace cientos de veces en estos tiempos. La tierra ha sido recién descubierta y los hombres, audaces, como impelidos por nuevos vientos, se lanzan a errar por el globo hacia comarcas ignotas: África, la India, las nuevas islas y comarcas del Oeste. ¿Qué sucedería si lo que anima a los corazones de los grandes —Nicolás de Cusa, Paracelso, Agripa, Giordano Bruno y Campanella—, que no es menos valioso que la vida intelectual de esos filósofos griegos a la vez tardíos y tempranos que prepararon el advenimiento del cristianismo, qué sucedería si eso fuera llevado al pueblo?; ¿si se afirmara en pequeñas comunidades?; ¿si con fervor irreversible y fresco ímpetu fuese predicado en todas las lenguas a los pueblos nuevos, descansados?; ¿si el evangelio de Bruno fuera anunciado a los descendientes de los pueblos de Aníbal en África del Norte, a los seguidores de Buda en la India, a los nobles pueblos de México y Brasil? ¿Si ahora, como en la época del cristianismo naciente, coincidieran y se fusionaran lo nuevo que es viejo y lo viejo que es nuevo, la carne y el espíritu? Se trata sólo de una fantasía: de darse todas esas circunstancias habría ocurrido un nuevo vuelco histórico. No estaríamos ahora, penosa, lastimera, miserablemente, buscando alivio y restableciendo y hablando de revoluciones. Revoluciones que, a fin de cuentas, son como el champagne para un paciente grave que, terriblemente enfermo y tras muchas recaídas, aspira a una lenta convalecencia.

A los pueblos recién descubiertos se los llevó una triple muerte: las balas, el hambre y el cristianismo. Pero la nueva ciencia, la nueva filosofía, el nuevo arte y la nueva moral no conquistaron para sí ni la más pequeña partícula del pueblo; expresaron, antes bien, el abismo entre las personalidades geniales y el pueblo y, en cuanto devastaban nuevos círculos, también el contraste entre los cultos y los incultos. El Renacimiento no fue sino la creación de una nueva y extraña aristocracia, que ya en aquella época temprana podría ser llamada una aristocracia de la decadencia. Esto es —haciendo abstracción de las épocas de recreación y unión, de las revoluciones —, una aristocracia sin poder y pronto sin título ni rango. En vez del Renacimiento de los pueblos tuvo lugar la Reforma, la reforma de la institución que había arrancado el espíritu a los pueblos: la Iglesia.

El cristianismo eclesiástico, tras la Reforma y la contrarreforma, mantuvo empero cierta conexión con la vida; particularmente al principio, pero también más tarde. Ello ocurrió en círculos no muy pequeños, ante todo en las sectas. Pero mientras que en el cristianismo auténtico la vida de los hombres había sido indivisa, ahora aparece una desintegración en el individuo: el cristianismo eclesiástico se ocupa tan sólo de su salvación personal, de las relaciones en el estrecho círculo familiar, de lo que ahora se llama moral; la vida de la sociedad, de la economía, las situaciones de derecho público, esto es, la auténtica, activa y trascendente convivencia humana, corta sus vínculos con el cristianismo y tampoco mantiene con la moral sino tenues, deleznables, superficiales relaciones. Se vuelve, como hemos dicho, sin espíritu.

En el lugar de éste entra en escena algo que no debe ser olvidado cuando se habla de resurrección de la Antigüedad clásica: el derecho romano. En toda la historia humana conocida no se ha dado, quizás, ironía más cruel que esta coincidencia entre la reforma del cristianismo y la aceptación del derecho romano. Si algo carecía, en la declinante Antigüedad clásica, de espíritu y fuerza avasalladora, de alma y amor unificador; si algo hizo explicable, por tanto, la difusión del cristianismo, ese algo eran las condiciones de la vida pública y de relación que encontraron su expresión en el derecho constitucional y civil. Por eso los pueblos descansados, que entraron en contacto con los pueblos clásicos y el

cristianismo aproximadamente en los tiempos en que era compilado el Corpus juris,[11] no adoptaron prácticamente nada de esos usos ya muertos. Dieron forma, por el contrario, con la evolución de las normas tribunales y la insuflación de nuevo espíritu al derecho germánico y romántico, al derecho de la Edad Cristiana. Y ahora, cuando el cristianismo se hunde y se supone que debe ser salvado, hace su aparición, en reemplazo del espíritu de amor que ligaba a los hombres, en sustitución del derecho y los usos cordiales, benignos, auténticamente épicos, no ya algo similar a lo que existía antes del cristianismo, sino exactamente lo mismo, en genio y figura, como si se tratara de un espectro surgido del sepulcro: el cesarismo romano, el espíritu mercantil y usurero romano, el casualismo y el apego a la letra difundidos en los últimos tiempos de Roma, la rigidez romana, el individualismo capitalista romano, el derecho esclavista romano y junto a todo eso los hombres correspondientes: los juristas.

Lo romano nunca había desaparecido por entero, pero estaba contenido y oprimido por la asociación del espíritu de la libertad cristiana con el espíritu germánico de independencia y federación. En la época de Federico Barbarroja renació el derecho estatal romano, el cesarismo, la pagana clemencia divina del poder real absoluto. Pero el espíritu común era todavía lo suficientemente fuerte para resistir contra eso por medio de alianzas y de la creación paulatina de nuevas estructuras; lo suficientemente fuerte para reducir al orden aquello que no podía quebrantar totalmente. Pero ahora, cuando el espíritu periclita y la llama común se extingue tanto en las grandes estructuras como en las pequeñas, cuando la nueva vitalidad y el nuevo mundo reclaman una potente expansión de la vida en procura de nuevas formas y recipientes, Roma es para la economía y la sociedad la única salvación.

La ironía señalada es aún más amarga de lo que hasta aquí hemos expresado. Porque el hombre que, desde el campo de la escolástica popular, de lo eclesiástico, de la tontería, de lo cadavérico, de la mortuoria transformación del cristianismo viviente en sistemas verbales rígidos; el hombre que veía y combatía en Roma al Anticristo en persona, ese mismo hombre, Martín Lutero, dio de su mejor esfuerzo para hacer que se alzara de nuevo el Anticristo real, la Roma real, el enemigo mortal de lo que había sido verdadero

cristianismo, del espíritu de vida. Y alcanzó su objetivo. Los reformadores no sólo son los padres del principio: cuius regio, eius religio —la religión de los súbditos se rige por la autoridad de los príncipes—; el reconocimiento del poder ilimitado de los soberanos, y con ello de la forma inicial del Estado moderno, es una hechura cabal de la Reforma y ante todo de ese hombre imponente: Martín Lutero. Una gran parte de los príncipes notaron muy pronto que la lucha contra la Iglesia romana les reportaría un enorme acrecentamiento de su poder y sus posesiones. La Reforma nunca se habría impuesto si los príncipes no hubiesen podido enriquecerse con las secularizaciones de obispados, fundaciones piadosas y monasterios. Lutero y los suyos las apoyaron con todas sus fuerzas, porque el hombre que sostenía que su doctrina no era más que el Evangelio y se llamaba a sí mismo el Eclesiastés[12] de Wittenberg por la gracia de Dios era un político que quería oponer al poder por él combatido otro poder de la misma índole: el dogma verbal y la fuerza de la espada. Y, sin embargo, su naturaleza siempre compleja lo impulsó a dar cabal expresión a su repugnancia por los medios: Nihil mirum, si principes in Evangelio sua quærunt et raptores novi raptoribus veteribus insidiantur.[13]

Pero en ese momento se produce un enorme movimiento religioso-revolucionario, encabezado por los hermanos evangélicos a quienes, conforme a una de sus orientaciones, se conoce por anabaptistas, y cuyas doctrinas se nutrieron de tradiciones valdenses y bohemas. Es la guerra campesina, bien llamada la revolución alemana, pero que más rigurosamente debiera llevar el nombre de revolución cristiana, en oposición a la llamada Reforma. Cientos de miles de campesinos y de vecinos de las ciudades hacen el intento de remover los nuevos abusos, no sólo de la Iglesia, sino también de la vida pública. Tratan de hacer realidad una vida evangélica tal como la exigían su razón y su fanatismo, y quieren reconstruir lo que en la época del espíritu había sido no algo escueto y sin matices, sino una fuerza que como principio rector incitaba, caracterizaba y orientaba la vida. Entonces consumó Lutero lo que ya se abría camino en ese siglo: el divorcio entre la vida y la doctrina, la sustitución del espíritu por la violencia organizada. La lucha que libraba contra quienes vivían de su trabajo, lucha que había promovido tantas secularizaciones y destruido tantas corporaciones de ayuda mutua, desemboca ahora en una lucha contra la vida cristiana en la medida en que ésta

quiera ser algo más que vida privada. Es sabido que Lutero vaciló —como vaciló siempre, antes de tomar una decisión inflexible y seguirla con ímpetu y furia redoblados— acerca de si debía sumarse a los señores o a los revolucionarios. En un primer momento dijo, en una curiosa expresión de compromiso (notoriamente mezquina si tenemos en cuenta que procedía de hombre tan grande), que la forma de la autoridad corrompida no correspondía al pueblo, sino a la autoridad. Luego, empero, en una advertencia secreta dio a entender a los insurrectos que si querían ser revolucionarios puramente seculares —«gente que, tal como lo autoriza la naturaleza, lucha porque no quiere ni debe padecer el mal y la injusticia»— y dejaban de usar el emblema del cristianismo en su intento de transformar la situación, podían contar con él, o por lo menos con que no emprendería nada contra ellos. De lo contrario, si persistían en librar la lucha en el nombre de Cristo, tendría que considerarla como dirigida personalmente contra él y su doctrina. Se ha ido tan lejos, pues, que nos encontramos ante un cristianismo abstracto, puro, destilado.

Tal como dijimos antes, en su época de autenticidad, el cristianismo sólo era una verdad —para los hombres y los pueblos— en relación con su vida privada y pública, su trabajo, su crecimiento y propagación: la premisa y el principio de todo. Pero ahora ha llegado el hombre que rechaza todo eso por imposible, que predica a sus semejantes que esos vínculos positivos, creadores, vivificantes están en contradicción con el espíritu genuino del cristianismo. Y ese hombre es Lutero, el reformador. ¿Se comprende ahora adónde llevaban su rechazo de la santidad de las obras, su doctrina de la justificación sólo por la fe? Esta época no sólo se había vuelto consciente de su naturaleza, de su carne, de sus instintos y de sus impulsos mundanos hacia al exterior —en vez del refrenamiento y el encierro de los sentidos en lo interior—, sino que pretendía mantener su santidad; no sólo tenía en cuenta esa relación privada entre el individuo y su conciencia, sino que sentía con igual claridad que su vida pública ya no podía ser penetrada y orientada por el espíritu de libertad e interrelación. Era una época con la conciencia sucia: en las mentes, los músculos, los tendones, se agitaba algo que no era Cristo como atmósfera invisible; pero como él tenía que estar en algún lado, se le conservó en el libro, a la espera de encontrarlo después de la muerte. De este modo el

cristianismo se convirtió en un ente sin vida, y por tanto en una abstracción y un sistema. Por su parte, los vínculos positivos se tornaron en lazos de crítica, negación y rebeldía.

En ambos campos la razón sustituyó a la realidad viviente. Pues aunque la voluntad de los revolucionarios, en cuanto que estaba orientada hacia el pasado, no quería sino la restauración de lo que antaño había sido verdad y vida, se había mudado ahora en lucidez intelectual. En el campo de los reformadores —también en el de los reformadores católicos, por supuesto—, la razón era necedad escolástica; en el de los revolucionarios, sus sensatas aspiraciones eran impotencia. Porque la creación, la construcción —tal como lo señalo a lo largo de todo este escrito— corresponden, más que a la razón, a la volición, a la cualidad mancomunadora, al amor, que es fuerza.

Pronto tomó partido Lutero: con llamados frenéticos a la violencia y rabiosas apelaciones a la sed de venganza, se unió al bando de los señores. Afirmó así el principio del cesarismo, la autoridad sacrosanta instituida por Dios, la íntima alianza entre el trono y el altar: ¡ay del que interpretara como principio vital la libertad evangélica del cristiano! ¡Ay de quien creyese que la doctrina del ministerio sacerdotal de todos y cada uno de los fieles significaba que todos podían autodeterminarse en los asuntos seculares! Ya no había pueblo: había plebe. En la vida privada o pública de los hombres no restaba ya ninguna dignidad del trabajo. A Dios se lo había puesto a salvo de la abstracción, el libro, el templo, pero todo lo santo, sagrado y ungido, toda la majestad era acumulada sobre la testa de los señores y los príncipes. La única relación que a un cristianismo así transformado le restaba con la vida pública era que tenía que ayudar a hacer súbditos y a mantener a éstos en la condición de tales.

Para comprender lo que del Estado existía en la Edad Media, al lado de muchas otras organizaciones más y menos importantes, nos es precisa una palabra que gustaba a Goethe: venial. El Estado no era todavía una autoridad firme; su prestigio y vigencia eran algo vacilante, variable, indefinido. Había autoridades de muchos tipos, pero no existía el principio sagrado de autoridad secular. Había muchas actuaciones, acuerdos y decretos, pero no verdaderas leyes,

en el sentido de inviolabilidad que hoy tienen de por sí. En la llamada vida estatal de la Edad Cristiana, en las asambleas de los estamentos, en las peregrinaciones y conjeturas de los emperadores, y hasta en las campañas militares, había algo de cuya índole nos haremos una idea si pensamos en la naturaleza del hombre ruso, en caracteres como los que ha retratado Tolstói con sus nobles rusos, su Pierre,[14] su Kutusov. Los hombres de condición creadora que todavía albergan en sí el caos y la fuerza mítica no tienen por cierto mucha lógica, consecuencia y sagacidad. Así como nuestra época se rige por las consignas: tiene que hacerse, está prohibido; antiguamente el motto de tales hombres y épocas era: se hace.

Pero advino algo diferente: el Estado y sus tres tendencias superpuestas: el poder absoluto de los príncipes, la legislación absolutista y el nacionalismo.

La revolución, que en las guerras husitas y campesinas y en los movimientos afines había hecho su último esfuerzo por transformar la vida —la vida entera, y ante todo lo que hoy llamamos condiciones económicas y sociales— entra ahora en una fase de profunda impotencia. En lugar del espíritu cristiano aparece la política, incluso cuando se trata de las llamadas luchas de religión. La época siguiente es de guerras estatales hacia el exterior y de guerras estatales en el interior, conocidas en general como guerras de religión, y de revoluciones políticas, que no se dan con una pureza abstracta, sino indisolublemente ligadas a querellas religiosas y litigios entre quienes llevan la corona y quienes aspiran a ella.

En los países de Europa occidental esta revolución política surge por doquier; en las cabezas casi simultáneamente, en los pueblos en rápida sucesión: los Países Bajos, Escocia, Francia, Inglaterra. Pero en el primer país en que surgió, aún antes de la lucha eclesiástica y del acrecentamiento del poder real provocado por aquélla, fue el país del que siempre parten los nuevos movimientos (movimientos que comienzan en el espíritu, antes de que sus condiciones externas se hayan dibujado claramente): en el país de Utopía.

La Utopía del inglés Tomas Moro, editada en 1518, constituyó la entrada en escena de lo nuevo, que en los tiempos subsiguientes se manifestó por igual entre los protestantes y los católicos,

nutriéndose en particular de espíritu francés y en general de lo latino. Aunque todavía se cubrían a menudo con vestimentas religiosas, muy pronto habría de derivar a lo secular. Eso nuevo era por cierto mucho más pequeño y estrecho que el espíritu cristiano del que hasta ahora hemos hablado; era, en gran medida, una forma de la razón y de la sutil lógica y objetividad de la Antigüedad redivivas, pero, sin embargo, era más que eso. Aunque en la práctica era casi exclusivamente crítica, negación y rebeldía, allí se agitaba algo creador, que era espíritu a pesar de su limitación por esa forma sustitutiva de la convivencia, el Estado. Llamamos a eso espíritu de la república, y bien podríamos dar el, desde Barclay, feo nombre de monarcómacos[15] a quienes, como dirigentes o voceros de las nuevas revoluciones estatales, engendraban y difundían ese espíritu.

Tomás Moro había ejercido su aguda crítica, con patética sensatez, contra las condiciones recientemente surgidas. En su libro describe un país que cultiva en paz la ciencia, el arte y el trabajo; que no conoce ya ninguna diferencia de clase; que por motivos prácticos tiene un príncipe a su cabeza, el que, empero, es elegido por el pueblo al igual que todos los funcionarios; en el que son toleradas y coexisten confesiones de muy diverso tipo; en donde la religión estatal que une a los ciudadanos es sólo una forma de deísmo —la veneración pública de la divinidad— y las religiones especiales son de la particular incumbencia de cada individuo; donde la moral, independientemente de todas las proposiciones de la fe, es un nexo puramente secular entre los ciudadanos.

Es sabido que Tomás Moro, como canciller de Enrique viii, fue enviado al cadalso; en la Inglaterra de Enrique viii vemos representado en su más alto y virulento grado aquello contra lo cual se promueven las revoluciones estatales europeas: la tiranía del poder real absoluto, basada en las nuevas doctrinas del protestantismo. No podemos prescindir aquí de la palabra tiranía, por trivial y manida que nos parezca, pues la palabra tirano resurgió en ese momento como designación específica del príncipe que desacataba los viejos fueros y franquicias y entraba en conflicto con la voluntad del pueblo, o con la de aquellos que llamaban pueblo a sus tendencias. En la contienda contra esos tiranos los monarcómacos iniciaron la gran revolución estatal europea, y con

ello el intento de erigir sólidos Estados que sirvieran de marco a una convivencia libre y próspera, asegurada por leyes y constituciones. En este intento se fusionaron, por un lado, las aspiraciones tradicionales de reconstruir y desarrollar las viejas instituciones federativas, estamentales y parlamentarias, así como de dar nueva vida a las cartas forales y las capitulaciones juradas; y por otro, las tendencias racionalistas a hallar e instituir lo justo, adecuado y natural, y a echar por tierra lo malo, lo corrupto, lo arrogante, lo que no encontraba justificación a los ojos de la razón y la naturaleza. El Estado, fundado el derecho romano y las doctrinas protestantes, había llegado al mundo como absolutismo y poder real; ahora, apoyado en el espíritu antiguo y el recién surgido amor a la libertad, quería dar un paso adelante y transformarse en la amplia comunidad política de la nación.

Como ya sabemos, lo que ha muerto en cuanto espíritu pervive largo tiempo en la mente de los individuos como opinión o convicción o artículo de fe, y por eso no es de extrañar que esta revolución política se revista, en muchas de sus mejores cabezas, con una envoltura religiosa. Que ésta responda a la confección protestante o a la católica, poco importa: es completamente absurdo querer tachar de infame lucha jesuítica contra príncipes protestantes a estas tendencias particularmente radicales. En el país que es el centro de la primera gran revolución política, en Francia, vemos cómo el protestantismo y el catolicismo están inextricablemente entremezclados, cómo monarcómacos protestantes son los guías espirituales de un movimiento popular y revolucionario católico, y cómo, a su vez, el hombre que expresa más firme y nítidamente esa revolución está en su libro más allá de toda confesión o cristianismo y lucha sólo con las armas de la lógica, la objetividad, el individualismo y lo secular: Étienne de La Boétie, el mejor amigo del célebre Montaigne. No es su centralismo cesarista ni sus reyes victoriosos, sino ese libre espíritu laico francés, que ya había tenido su gran prólogo en la obra de Rabelais, lo que en los siglos venideros da a Francia la conducción de Europa.

La Inglaterra de Enrique viii, donde la asociación de protestantismo y poder real había encontrado su forma más extrema y violenta, pero en la que, por lo demás, la vida estaba colmada todavía de espíritu viviente y unificador; esa Inglaterra en la cual las

instituciones jurídicas germano-románticas y el derecho y las instituciones de la Edad Cristiana se mantenían plenas de vida y se defendían rudamente contra el derecho romano fue el primer país en que estalló la lucha por el Estado moderno, por la república (usamos el término en su sentido amplio). No es ahora nuestra tarea el seguir en cualesquiera de sus particularidades los movimientos populares y las guerras civiles; sólo consideramos aquí una etapa de la historia del espíritu.

Para la comprensión de este período —la época de individualismo naciente y de los movimientos populares por él influidos—, es empero necesario centrar la atención en la obra de personas que materializaron en el Estado el nuevo espíritu. El primero que expresó eso nuevo en Inglaterra y dio forma precisa, al mismo tiempo, a todos los problemas que preocuparon a los siglos siguientes fue el obispo John Poynet. Al reproducir aquí el título de su escrito, editado en 1556 pero redactado anteriormente, habremos fijado el tema de las luchas de Europa occidental en el período siguiente. Traducido del inglés, reza así: Breve tratado acerca del poder político y la verdadera obediencia que deben los súbditos a los reyes y otras potestades seculares, que consiste en una respuesta a estas siete preguntas: 1) ¿De dónde surgió el poder político, con qué fin fue instituido y cuáles son sus aplicaciones y obligaciones? 2) ¿Tienen los reyes, príncipes y demás potestades seculares autoridad y poder absolutos sobre sus súbditos? 3) ¿Están sujetos los reyes, príncipes y demás autoridades políticas a las leyes divinas y a la legislación positiva de sus países? 4) ¿En qué cosas y en qué medida están obligados los súbditos a obedecer a sus príncipes y señores? 5) ¿Son todos los bienes de los súbditos propiedad del emperador o el rey, y pueden los príncipes considerarlos legalmente como de su propiedad? 6) ¿Es legítimo deponer a una potestad secular o matar a un tirano? 7) ¿Qué confianza se puede conceder a príncipes y potestades? Plantear estas preguntas significaba contestarlas; es muy lógico lo que, unos años antes de 1848, dijo de este escrito el buen historiador Grässe: «No es difícil suponer que los más malignos demagogos de nuestra época no podrían tener ideas peores que las aquí desarrolladas». Eso puede ser muy cierto, porque, como más de una vez veremos, en los períodos de transición el tiempo marcha muy lentamente, y las revoluciones siempre han reproducido el mismo contenido. El

historiador bien podría haber añadido que las ideas de los demagogos de su tiempo se habían originado en esas condiciones del siglo xvi que todavía perduraban a mediados del xix. Naturalmente que John Poynet, con sus perentorias preguntas y sus respuestas crudamente lógicas, también se remota a tradiciones mucho más antiguas, pues siempre ha ocurrido que, allí donde quiere afirmarse un poder restrictivo y absorbente, el amor a la libertad surge en la conciencia y crea su teoría. Así, en tiempos del emperador Enrique iv, el monje alemán Mangold von Lautenbach sugirió que a un rey que se hubiese transformado en un tirano y roto así el contrato con el pueblo, correspondía echarlo a la calle como a un porquerizo ladrón o, si no, seguir con él el ejemplo de Bruto. Cuando Federico Barbarroja y sus juristas quisieron resucitar el cesarismo romano, el célebre escolástico Juan de Salisbury formuló su doctrina política, según la cual el príncipe debía ser aequitatis servus y publicae utilitatis minister;[16] si se aparta de ese servicio, si abusa del poder a él confiado, se transforma en un tirano y por tanto en enemigo mortal de la comunidad; matarlo no sólo está permitido, sino que es un deber sagrado. Y cuando más tarde las ciudades italianas tuvieron que luchar por su libertad, Marsilio de Padua erigió su sistema de democracia con el civic principans, el presidente real, a la cabeza; éste podía ser depuesto por el conjunto de los ciudadanos, quienes eran los depositarios del poder legislativo y lo ejercían a través de sus expertos —parlamentarios—. Y luego Poggio, Aretino y sobre todo Maquiavelo pronunciaron más de un vigoroso discurso a favor de la república y contra el poder real. Sólo que ahora el poder de los príncipes se había afirmado y que ante él ya no se alzaban rebeldes aislados, sino naciones revolucionarias.

Más tarde los holandeses, bajo la dirección de Guillermo de Orange, libran la gran lucha por su libertad contra su rey Felipe ii de España. Esta guerra revolucionaria es conducida victoriosamente, y el nuevo espíritu crea, por la fuerza de las armas y una hábil diplomacia, la primera república nacional europea: en 1581 son instituidos los Estados Generales holandeses.

Entretanto, en Francia había ocurrido la Noche de San Bartolomé, bajo el patronato de Catalina de Médici, y los franceses estaban al borde del estallido de la revolución. Con interés apasionado, a

menudo activo, tanto católicos como hugonotes, clérigos, letrados, políticos y pueblo siguieron los acontecimientos en los Países Bajos, y fueron dos políticos franceses quienes durante la revolución holandesa reemprendieron la lucha de Poynet. Casi simultáneamente, en la década de 1570, publicaron el célebre jurista François Hotman su obra Franco-Galia y el gran estadista Hubert Languet, bajo el seudónimo de Junio Bruto, su Vindiciae contra Tyrannos. Ambos eran protestantes, pero de esa cepa especial de protestantes franceses que contribuyeron como pocos a reemplazar en el espíritu de su pueblo el cristianismo muerto por una terrenalidad viva, chispeante, y las ideas de la monarquía absoluta de derecho divino por los principios del bienestar popular en el Estado constitucional absoluto. Perseguidos en su patria, a estos políticos de tipo moderno no les quedó otra alternativa que alquilar su espíritu vivaz a príncipes protestantes extranjeros, sobre todo alemanes, y servir así a su tierra desde el exilio. Porque así como los príncipes católicos no podían prescindir del espíritu de los jesuitas —espíritu moderno, adiestrado en la lógica, inquieto, orientado hacia las cosas del ancho y variado mundo—, los príncipes protestantes necesitaban a los hugonotes franceses. De ese modo Hotman y Languet sirvieron largo tiempo a todo tipo de príncipes, y a uno y a otro cabe lo que Mornäus dijo de Languet, su amigo: «De sus relaciones con el mundo aprendió una cosa: el desprecio del mundo». Finalmente ambos fueron atraídos por la revolución de los Países Bajos, y allí publicaron sus obras, que preparan el terreno a las francesas. En la Franco-Galia, Hotman, entre invectivas y alusiones mordaces, explica que la monarquía en Francia fue siempre electiva, y que también ahora los reyes han de ser elegidos —y ante todo depuestos— por los Estados Generales.

Languet, incomparablemente más grande, dirige sus palabras completamente en general in tyrannos; con facilidad se ve que su mirada está puesta en Francia. Languet era también un consumado estilista y, a pesar del latín de su obra, en sus frases de patético vuelo y agudeza cáustica se nos revela como un francés moderno de pies a cabeza. A través de prolongados viajes que lo llevan hasta la lejana Laponia, de una actividad política y una correspondencia múltiples e intensas, desenvuelve una personalidad singular y ensimismada, intensamente libre y sólidamente asentada sobre sí misma. En Laponia, donde se encuentra con un pueblo de

antiquísimas costumbres paganas —los tiene por adoradores del fuego—, reconoce haber aprendido algo que nadie había podido enseñarle. Quizás haya sido la indiferencia ante todas las formas confesionales, o la dignidad y nobleza del hombre, cualquiera sea su figura; quizás, el mandamiento de que, cara a cara con la naturaleza cruda e implacable, es imperioso ser severo consigo mismo y denodado en la lucha por el ideal. De esta índole son los hombres que acceden ahora a lo libremente secular: melancólicos en extremo, faltos de nexos con ese pueblo cuyos paladines son, pese a todo. Así son estas individualidades tempranas, y así es Languet, en su vida, sus cartas y ante todo en su obra Vindiciae. Languet todavía sabía, plena y cabalmente, en qué consistía el espíritu que crea e impulsa a los pueblos y las culturas. Pero para él, como para todos los precursores de la época, no vivía otro espíritu que no fuera el espíritu de la república: «La ley es el espíritu, o también la diversidad de los espíritus en su unidad; pero el espíritu es sólo una parte del soplo divino». La arbitrariedad, la sed de poder, la carencia de escrúpulos, a las que nosotros llamaríamos antisociales y él y todos esos tiempos, ilegítimas, son algo propio de las bestias, y por eso prosigue Languet: «De modo que quien prefiera obedecer al rey y no a la ley, parece que gustara más del gobierno de un animal que del gobierno de Dios». Esto nos hará comprender, tal como lo señalo, que esta tendencia a la res publica no es sólo una cuestión del intelecto, sino espíritu creador.

Para estos precursores, el Estado y la ley eran lo divino en el hombre, virtud unificante; algo que, homogéneo e idéntico, surgía de los individuos y los aunaba en una totalidad y una formación organizativa superior. Era ésa la única unidad que le restaba a la época, y de ahí debía resultar (¿o todavía no se habrá llegado tan lejos y eso sólo se podrá sostener respecto al futuro?) que ese espíritu era unificador y sagrado en el ataque y la demolición y en la conducta revolucionaria. Sólo ahí desprendía calor; fuera de esas circunstancias no era positivo ni creador, ni era algo que realmente unificaba desde adentro hacia afuera. De ahí que una vez cesada la lucha, producía lo mismo que antes había combatido: violencia desde afuera hacia adentro. Por eso, en esta época los hombres más grandes son quienes manejan con más vigor y genio la negación en general, y el más formidable será quien llegue a someter a su crítica hasta la psique del pueblo o de los súbditos. Languet se acercó a

ello, pero estaba imbuido todavía del espíritu positivo, unificador e indulgente de la época anterior: «así como en la colectividad todos somos señores [decía] individualmente estamos todos en una mutua relación de hermanos, primos o allegados». Por eso —al contrario de lo que ya ocurría en su época—, en vez de apoyarse en las demandas de la razón y en el estado natural de una edad de oro, lo hacía en las instituciones y tradiciones federativas y libertarias de la Edad Media: las cartas forales, las capitulaciones juradas, los estamentos, parlamentos y municipios, y, primerísimo y reiteradamente, en la elección popular del rey. En España, por ejemplo, dice Languet, había sido práctica multisecular que cuando un rey faltaba a su juramento con el pueblo, la Iglesia lo anatematizara y lanzara contra él la excomunión mayor: el rey se convertía en un proscrito y cualquiera podía ajusticiarlo por su mano. Pero esas costumbres habían caído en el olvido: «generalmente suele ocurrir que nadie se preocupa por aquello que a todos debiera preocupar». Según Languet:

Tan extremada es, en todo momento y lugar, la insolencia de los reyes, el abandono del deber y la desidia de los lacayos reales, que los monarcas parecen amparar sus desafueros, en los que tan arrogante y frecuentemente incurren, bajo una pretendida prescripción robustecida por los años… Pero el paso de los años, en vez de reducir el derecho del pueblo, acentúa la sinrazón del rey.

Estas palabras de Languet son una expresión casi profética del destino de su país y de sus reyes. En ellas se anunciaba la gran revolución que estalló pocos años después y que costó la vida a dos reyes. El poder absoluto reafirmó sus fundamentos y advinieron los Luises, pero la sinrazón de los reyes —así interpretamos sus palabras— fue heredada por sus descendientes. Doscientos años después de que Enrique iii cayera apuñalado, estalló nuevamente la revolución, largamente soterrada, y Luis xvi, ese retoño desmedrado, ese administrador veleidoso de la herencia de sus padres, cayó bajo la cuchilla de la guillotina.

Los príncipes eran acorralados cada vez más por los pensadores y el

pueblo. Por la misma época de Languet, el gran escocés George Buchanan, celebre satírico, poeta e historiador, se une, pese a sus 73 años, a la lucha de los escoceses contra María Estuardo, con el diálogo De jure regni apud Scotos. What then [exclama Buchanan] shall we say of a tyrant, a public enemy, with whom all good men are in eternal warfare? May not any one of all mankind inflict on him all penalty of war?[17] Como se ve, en lo más mínimo fue necesario entonces esperar a los nuevos escolásticos, los jesuitas, para llegar a la doctrina de la lucha individual terrorista. Buchanan, por más que a esa mente independiente es imposible atribuirle confesión alguna, estaba mucho más cerca del protestantismo que de la Iglesia católica. Era amigo de Montaigne, pero menos cauteloso y retraído que éste. En sus tiempos de catedrático en París, tuvo entre sus discípulos al joven Étienne de La Boétie, quien había de sobrepasar en mucho a su maestro, no sólo en cuanto a la energía y la sublime fuerza poética de la expresión, sino ante todo por la genialidad de la generalización.

Ya era imposible contener a Francia. Cuando Enrique iii, que había renunciado a la corona polaca para no perder sus derechos a la de Francia, se transformó en un rey cobarde y brutal, santurrón y lascivo —un tipo nada infrecuente entre los monarcas—, el bravo pueblo francés ya estaba maduro para la revolución. Por lo general estas luchas de la Liga son consideradas como una guerra de los católicos contra los hugonotes y de un pretendiente contra el rey. Pero en el fondo se trataba de una gran revolución federalista y republicana contra la monarquía absoluta y en pro de los viejos derechos y libertades. Ese movimiento estaba impregnado de un espíritu en el que se fundían singularmente el viejo sentido colectivista, libertario y cristiano, y el nuevo espíritu de la razón y la constitución, asentado en la Antigüedad y el individualismo. Los paladines de esta lucha eran las comunas urbanas, y ante todo la de París con sus dieciséis prefectos barriales electos por el pueblo. El movimiento tendía, cada vez más, a derribar el poder real, hacer de París una república libre y, siempre adelante, convocar a los estamentos y convertir a Francia —siguiendo el ejemplo de los Países Bajos, donde actuaban tantos políticos franceses— en un Estado libre. Apareció una multitud de folletos furiosamente revolucionarios; en las primeras filas, en esa lucha por la libertad y los derechos del pueblo, se destacaban los clérigos. Los párrocos de

París publicaron una declaración según la cual «a la asamblea de los estamentos corresponde el poder público y el derecho inalienable de establecer y deponer el gobierno». Jean Boucher, el párroco de St. Benoît, sostiene que «el príncipe surge del pueblo, pero no a causa de una necesaria sucesión hereditaria, ni tampoco por la violencia, sino por elecciones libres». Y otro párroco, Pigenat, clama que Dios habla sólo por la voz del pueblo: Vox populi, vox Dei. Ya no se trataba solamente del viejo espíritu cristiano, acompañado ahora por la razón y las palabras agresivas y con conciencia plena de su contradicción con la teoría protestante de la gracia divina; se trataba más bien de una eficaz vestidura cristiana consuetudinaria (a veces consciente, a menudo confusamente percibida), destinada a cubrir el nuevo y fecundo espíritu de las ideas políticas democráticas. A los párrocos se sumaron los letrados: el 29 de diciembre de 1587 la Sorbona proclamó la tesis de que «si a un príncipe no se le considera idóneo para el gobierno, éste puede serle retirado, exactamente lo mismo que la administración de un patrimonio a un tutor vuelto sospechoso».

Llegó así, en mayo de 1588, el día de las barricadas: el pueblo de París, en armas, se atrincheró en las calles, con los dieciséis prefectos y los clérigos al frente; así se marchó hacia el Louvre «para someter a proceso al hermano Enrique». Pero éste había huido. El movimiento siguió desarrollándose. Por un momento pareció que el pueblo vencería, tal como había vencido en los Países Bajos. En diciembre fue asaltada la Bastilla, que ya entonces era el baluarte y el símbolo del absolutismo y que se alzaba insolente en medio del mar de casas de la población laboriosa. También lo fue el Arsenal. La Sorbona pasó de las teorías de derecho constitucional a su aplicación práctica: declaró que el pueblo estaba libre ahora de sus deberes de súbdito. Enrique iii era un proscrito y cualquiera podía ajusticiarlo por su mano: estaba en la misma situación de aquel rey perjuro de Aragón, de quien había hablado Languet una década antes. Y así ocurrió que, el 1 de agosto de 1589, el rey Enrique iii fue muerto por Jacques Clément, un joven dominico. Casi exactamente doscientos años más tarde, el 4 de agosto de 1789, una vez que se hubo extendido por todo el país la revolución de la Comuna de París —que culminó también en la toma de la Bastilla, toma que no tuvo por fin la liberación de los prisioneros, como todavía hoy sostienen muchos, olvidando cuán pocos presos

había en ella—, la Asamblea Nacional Francesa abolió todos los privilegios feudales y confirió el título de «Restaurador de la libertad francesa» al heredero de Enrique iii, el rey Luis xvi: y sólo cuatro años después de ello Luis fue ejecutado.

Un par de años antes de 1848, Richard Treitzschke, el traductor alemán de Languet, sostuvo que la revolución era un microcosmo «tendente a una culminación posterior, lenta pero formidable». Hago mías estas palabras, pero dándoles otro sentido. La revolución es un microcosmo: en un lapso increíblemente breve, con una concentración extraordinaria —porque el espíritu de los hombres estaba como comprimido y ahora se expande súbitamente—, es hecho realidad el mundo de lo posible, que como un fanal envía sus señales a través de los tiempos. En la revolución todo sucede con celeridad increíble, algo así como en los sueños, que parecen liberados de la gravedad terrestre. Velando en la noche, en esas horas de trabajo intelectual, de contemplación y fantasía, de designios y creación, se pasa a menudo por una disposición de ánimo en la cual todo parece fácil, sin trabas, posible y practicable. Pero llega el día gris y ya no se comprende cómo uno ha estado tan lleno de denuedo, fe y esperanzas, tan falto de dudas. Este día es largo; llegan muchas noches en las que vive el recuerdo de aquella jornada y por ende el desaliento, el desgano, la tristeza, la desazón. Hasta que nos asalta otra noche en la que todo obstáculo desaparece en las sombras; es como si nos hubieran brotado alas; revive el recuerdo de aquella noche, con su deslumbrante sol interior; de nuevo todo es posible, todo está concedido y llega a buen fin. Así ocurre también con la relación entre las revoluciones, rápidas, como lo que sucede en sueños pero breves, y los largos y lentos períodos intermedios. Así ocurre, hasta que adviene un espíritu que arraiga en lo positivo y se afirma a la luz del día; un espíritu que no es sólo rutilante visión nocturna de una organización y una realidad; que no es sólo algo que vive exclusivamente en la agresión y la destrucción, ni algo que tras breve exaltación vuelve a hundirse en el abatimiento y el desánimo.

No es ahora el momento de seguir la declinación y el descalabro de la primera gran revolución francesa. Surgieron disensiones entre la burguesía y el pueblo, representado por los dieciséis; el astuto Enrique iv erigió su despotismo militar y supo, al mismo tiempo,

apaciguar a la burguesía y a las numerosas personas cuyo interés era todavía predominantemente confesional. Pronto la revuelta fue tan sólo una combustión subterránea. La Comuna de París se mantuvo hostil aún por varios años; muchos clérigos seguían omitiendo las oraciones por el rey. Pero la diplomacia taimada y la bonhomía del monarca, junto con sus guerras victoriosas, lo reconciliaron con gran parte del pueblo francés. El pueblo, que hace la revolución, que está circuido por el espíritu de los pocos, que lleva a cabo milagros de heroísmo, que es grande en el fanatismo ciego y en los más amistosos actos de cordialidad y camaradería, y el pueblo que está de vuelta y se ha apartado del espíritu, son cosas por completo diferentes; este pueblo quiere panem et circenses. El pueblo francés quería de sus dominadores, además, victorias en los campos de batalla y en los del amor. Era lo que le podía ofrecer Enrique iv, quien, como ya se observó zumbonamente en el siglo xviii, no sólo en sentido figurado era el padre de su pueblo. Así ocurrió que, sin conexión con un gran movimiento popular, pero indudablemente en relación con la revolución sofocada, François Ravaillac hizo seguir a Enrique iv el camino de muerte de Enrique iii.

Generalmente se relaciona el hecho de Ravaillac con las doctrinas monarcomáquicas del jesuita español Mariana, e incluso con la obras de derecho político de los jesuitas Belarmino y Suárez, que apenas son algo más avanzadas y agresivas que las teorías constitucionales de Bodin o Grocio. Hemos visto ya que de ninguna manera se trata de un espíritu privado de los jesuitas, sino de un movimiento que se apodera indistintamente de las mentes de los protestantes y católicos de Europa occidental y que arrastra a los pueblos. En esta línea están también, por cierto, el jesuita Mariana y su libro De Rege et Regis Institutione, que apareció en Toledo en 1598. En el célebre capítulo sexto del libro primero, parte sin reservas ni ocultamientos del atentado de Clément, hecho al que considera magno y digno de alabanza. Desarrolla imperturbablemente, a continuación, la tesis de que si un rey, por medio de la violencia y sin el consentimiento de los ciudadanos, se atribuye la soberanía o se coloca en contra de la voluntad nacional, perimi a quocunque, vita et principatu spoliari posse.[18] Deben ser los estamentos los llamados a pronunciar el fallo, pero cuando esto no sea posible, qui votis publicis favens eum perimere tentavit,

haud quaquam inique eum fecisse existimabo.[19] También desciende Mariana a los detalles: es valeroso quien acomete abiertamente al tirano, pero muy prudente quien obtiene sus fines subrepticiamente. A tales conjurados, cuando han tenido la fortuna de escapar con vida, se les venera como a héroes y, por el contrario, si sucumben en su intento, se les tiene por víctimas gratas a Dios y a los hombres. Se puede apreciar que la estrategia de Mariana sólo se diferencia de las teorías de los monarcómacos protestantes por la brillante concisión de su estilo. Vemos también que sólo motivos estrechos y de momento han llevado a que se atribuya a los jesuitas lo que era una importante corriente espiritual, difundida en diversos países. Es obvio que los secretarios de Inglaterra, los protestantes de los Países Bajos y Francia y los jesuitas latinos eran hombres de su tiempo, y de ahí que también entre los jesuitas se encontraran quienes llevasen a un extremo las doctrinas de los monarcómacos. A un extremo que, en uno de sus epígonos, si lo era, parecía realmente el extremo de un puñal.

Retrocedamos ahora sesenta años, a fin de encontrarnos con el hombre, ya varias veces mencionado por nosotros, que formuló las ideas generales de esta revolución, definió su psicología y le dio su expresión clásica. Porque, en la época del individualismo, el genio precede a los acontecimientos, y durante su vida su obra permanece inactiva, muerta; por ello vive ésta durante un lapso tan prolongado y por eso el problema de la aplicación práctica de sus ideas ocupa a otros, que aunque también pueden ser espíritus grandes y recios, no están tan impregnados de esa soledad sobrecogedora y visionaria del genio. Étienne de La Boétie, si damos crédito a Montaigne, redactó a los dieciséis años su Discours sur la servitude volontaire; hay buenos motivos para dudarlo, pero en cualquier caso lo escribió siendo muy joven, y no después de 1550. Su Discours circuló tempranamente en copias manuscritas; sólo fue publicado poco después de la Noche de San Bartolomé, ya a muchos años de la muerte de La Boétie, y pese a la seria oposición del prudente Montaigne. Posteriormente fue incluido a menudo como apéndice de los Ensayos de Montaigne, junto a los conmovedores recuerdos de éste acerca de la vida y la hermosa muerte de su joven amigo.

Étienne de La Boétie permaneció en la Iglesia católica, y parece haber tenido hacia Dios una actitud ferviente pero volterianamente

libre. Se basaba enteramente en lo que tanto su siglo como el xviii llamaron naturaleza y razón, y por las cuales no entendían otra cosa que aproximación desprejuiciada a las cosas y lógicas; se podría hablar también de independencia y valentía. La Boétie se lanza al análisis de la cuestión que habría podido ser el problema de su época, si éste hubiese podido comprender tan cabalmente su propio problema. ¿A qué se debe —pregunta— que todo un pueblo, masas innumerables, se dejen maltratar, torturar y dirigir, para su desgracia y contra su voluntad, por uno solo? Por uno solo que no es un Hércules ni un Sansón, sino un hombrecillo mísero, a menudo el más cobarde y afeminado de toda la nación. Si siguiéramos a la naturaleza, obedeceríamos a nuestros padres, estaríamos sometidos a la razón y no seríamos esclavos de nadie. Si la razón es innata al hombre o no, es problema del que se ocupan los sabios, pero sí es seguro que la naturaleza, servidora de Dios y guía de los hombres, la naturaleza, que siempre es racional, nos ha formado a todos según el mismo modelo y como compañeros y hermanos. Los más fuertes e inteligentes no han sido creados para que caigan sobre los otros como bandoleros en un bosque sombrío, sino que, por el contrario, la naturaleza quiere «crear oportunidades para que pueda ejercerse el amor fraternal: unos tienen el poder de prestar ayuda y otros la necesidad de recibirla». ¿De dónde procede entonces el enorme poder del tirano? No de la coacción exterior de tipo corriente, pues, cuando se enfrentan dos ejércitos de igual fuerza, el uno impulsado por el afán de poder y el otro en defensa de su libertad, vence éste. No; su poder proviene de la servidumbre voluntaria de los hombres.

¿De dónde saca tantos ojos para vigilaros, si vosotros no se los prestáis? ¿Cómo puede tener tantas manos para apresaros, si no las recibe de vosotros? ¿De dónde extrae su poder sobre vosotros, si no de vosotros mismos? ¿Cómo podría perseguiros, si no estuviéseis en connivencia con él? ¿Qué podría haceros, si no fuerais los encubridores del ladrón que os roba, los cómplices del asesino que os mata, si no os traicionaseis a vosotros mismos?

¿Cuál es el origen, entonces, de este hecho sorprendente? El

impulso hacia la libertad existe en la propia naturaleza y, si los animales conocieran las jerarquías y dignidades, venerarían la libertad de la aristocracia. La explicación es la siguiente: en un momento dado, por un ataque exterior o por ardides, los hombres perdieron la libertad. Llegan entonces quienes no la han conocido y no saben cuán dulce es. La costumbre es la que nos ha enseñado a ser siervos, pues la naturaleza tiene en nosotros menos poder que la costumbre: «Por bueno que sea lo natural, se pierde si no se hacen esfuerzos para mantenerlo; nosotros cambiamos de acuerdo a lo que es nuestra nutrición, y ésta puede ser de múltiples tipos, pese a la naturaleza». Así como los árboles frutales sostienen frutos ajenos, pendientes de ramas que se les han injertado, así llevan los hombres la falta de libertad. Los hombres sólo saben que son súbditos: así ha sido siempre, dicen. «Sobre la base del largo tiempo transcurrido se hacen a sí mismos propiedad de quienes los oprimen bajo el yugo; pero los años jamás otorgan el derecho de hacer el mal: sólo acrecientan la injusticia» (repito aquí estas palabras para mostrar cómo Languet, que las hace suyas, tiene que haber conocido este escrito). Hay, es cierto, quienes a causa de su nacimiento están mejor dotados que los demás; éstos, si en sí mismos tienen una mente lúcida y la mejoran por el estudio y la ciencia, aunque la libertad esté completamente perdida en el mundo, la experimentan en su fantasía y la rastrean en su espíritu. Pero no se conocen entre sí: han sido despojados de la libertad de expresión y de acción; permanecen aislados en su mundo espiritual.

Otro motivo de la continuidad de la servidumbre es que ésta enerva y ablanda a los hombres. Los tiranos han hecho lo imposible por difundir la lujuria, la disipación, la voracidad y el juego y por volver afeminados a sus pueblos.

En tercer lugar, la monarquía ha usado la religión para sus fines y se ha aliado a los sacerdotes: la corona fue ceñida de milagros y el rey con la aureola de la santidad y la divinidad. «El pueblo ha inventado siempre las mentiras a las que posteriormente ha prestado crédito».

Cuarto: entre el rey y el pueblo se ha incrustado una jerarquía que quiere enriquecerse a costa de ambos, y de ellos surge que la tiranía aporta ganancias a un número de gente casi tan grande como el de

la que quiere la libertad.

A continuación se nos brinda una notable caracterización psicológica del cortesano. Se puede sentir lástima por el rey, dice La Boétie, pues está rodeado por tales personas, pero también hay que compadecer a éstas, que, abandonadas de la mano de Dios y de los hombres, tienen que dejarse tratar como las tratan. El campesino y el artesano están ciertamente esclavizados, pero sólo necesitan hacer lo que les mandan; esto no es suficiente para los cortesanos:

Tienen que pensar lo que Él quiere que piensen, y a menudo, para gozar de su favor, adelantarse a sus pensamientos. No alcanza con que le obedezcan: deben serle totalmente gratos; tienen que aniquilarle y quebrantarse en su servicio; deben además divertirse con su regocijo, sustituir su propio gusto por el del monarca, cambiar la naturaleza y constitución propias; tienen que estar pendientes de las palabras de Él, del tono de su voz, de sus gestos y ademanes; ojos, pies y manos han de estar prontos para el salto que atrape al vuelo la voluntad real, que descubra sus pensamientos. ¿Es ésa una vida feliz? ¿Se la puede llamar vida? ¿Puede haber algo más insoportable que eso, no digo para un hombre de condición superior, sino tan sólo para alguien en su sano juicio, o, menos aún, para quienquiera que tenga apariencia humana? ¿Hay acaso una situación más mísera que la de no pertenecerse en nada a sí mismo y que el bienestar, la libertad, el alma y la vida propios estén a la merced de otro?

Pero para el rey tampoco hay nada de bueno en esa relación. No puede amar ni ser amado. Sólo entre los hombres buenos hay amor y amistad. «Donde moran la crueldad, la mala fe y la injusticia, no puede haber amistad». Entre les meschants quand ils s'assemblent, c'est un complot, non pas compaignie; ils ne s'entre tiennent pas, mais ils s'entre craignent; ils ne sont pas amys, mais ils sont complices .[20]

¿Qué debemos hacer contra eso, pregunta La Boétie, contra esa atroz esclavización que ha sido lanzada contra los hombres?;

¿contra esta calamidad que es una calamidad para todos, para el rey, para los cortesanos y los funcionarios del Estado, para los pensadores y para todo el pueblo?

Aquí habría que hacer una pausa para que el lector recapitule sobre todas las respuestas que a esas preguntas han dado los monarcómacos ya citados por nosotros y los publicistas y políticos como Bodin, Grocio, Altusio, Locke, Hume y tantos otros, de los que llegaremos a conocer algo en el análisis ulterior de la revolución; para que recapitule sobre todas las recetas hoy en boga en estos o aquellos países.

Pero Étienne de La Boétie tiene la palabra: no es necesario, dice, más que el deseo y la voluntad de ser libres. Nuestra servidumbre es voluntaria. Casi parece como si los hombres tuvieran a menos el hermoso don de la libertad sólo porque es muy fácil de obtener. «Decidíos a no ser esclavos y seréis libres. No es mi intención que deis caza al tirano o lo arrojéis del trono: basta con retirarle vuestro apoyo para ver cómo él, al igual que un coloso enorme al que se le quita su basamento, por su propio peso se desploma y se reduce a escombros». Con agua puede apagarse un incendio, pero hay que cuidarse de las conjuras de los que en busca de honores expulsan o matan al tirano, pero preservando y propagando la tiranía: ellos abusan del nombre sagrado de la libertad. Muy raros son los héroes virtuosos, como Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el Viejo, que liberaron a su patria y le dejaron la libertad. Es cierto que Bruto y Casio, cuando mataron a César (el tirano más peligroso, pues no era rudo y brutal, sino benigno y humano, pese a lo cual había arrebatado la libertad a los romanos), restablecieron transitoriamente la libertad, pero ésta se extinguió con ellos. La tiranía no es un fuego que haya que apagar, que se pueda apagar, porque no es un mal exterior, sino una carencia interior. Los hombres no deben arrojar agua a este fuego, sino guardar para sí lo que ha alimentado aquél, retirarle lo que le nutre.

No es necesario luchar contra el tirano; no es necesario defenderse contra él: él se hiere a sí mismo. La nación debe, tan sólo, no someterse a su servidumbre; no necesita quitarle nada, pero no debe darle tampoco nada; no es necesario que el país se apresure a hacer

algo para sí; tan sólo debe no apurarse a hacer nada contra sí… Si nada se le da al tirano y nadie lo obedece, entonces, sin lucha ni necesidad de darle un solo golpe, queda aquél desnudo y desamparado y perece, así como una raíz que, carente de humedad y sustento, se vuelve un pedazo seco y muerto de madera.

Hemos expuesto con cierta extensión el contenido de este escrito, casi desconocido en Alemania (y en Francia conocido nuevamente tan sólo desde Lamennais), en primer término porque lo que es preciso decir acerca de la psicología social de la revolución y de las condiciones que la determinan es mejor que lo diga quien fue el primero en hacerlo, y no un expositor posterior. De muy pocos y muy célebres revolucionarios de movimientos conocidos posteriores puede hablarse con más extensión que de La Boétie, ya porque a pesar de toda su inspiración y empuje se quedan muy atrás con respecto a él, ya porque en el mejor de los casos representan tan sólo una repetición de la actitud y las ideas de nuestro pensador. Pues la lucha de la revolución prosiguió centrándose largo tiempo contra estos o aquellos tiranos. Mientras que, en esos tiempos que más que venidos están por venir, se trata menos de quitar de en medio a personas que de quitar de en medio una institución, esto es, al Estado absoluto, puesto en nuestro camino por la revolución.

Sólo es necesario modificar unas pocas palabras de La Boétie si queremos llegar a conocer, a través de la opinión de un revolucionario, la tendencia y las ideas rectoras de esta nueva revolución. En segundo y último término, es preciso decir que así como las revoluciones son microcosmos comprensivos, que se anticipan a su época y a la vez se repiten en el tiempo, este ensayo es el microcosmo de la revolución. Representa a ese espíritu del que dijimos que sólo era espíritu en la negación, pero que era espíritu en la negación: el presentimiento y la expresión aún no enunciada de lo positivo, cuyo ascenso se adivina. Este ensayo anuncia lo que con otras palabras dirán más tarde Godwin y Stirner y Proudhon y Bakunin y Tolstói: está en vosotros, y no afuera; vosotros sois eso; los hombres no debieran estar ligados por la autoridad, sino unidos como hermanos. Sin autoridad: an-arquía. Pero falta la conciencia o está pobremente desarrollada, de tal manera que parece decirse: no

por la autoridad, sino… Es cierto que la negación, tal como la practican estas naturalezas rebeldes, está llena de amor, que es energía, pero sólo lo está en el sentido tan espléndidamente definido por Bakunin: el placer de la destrucción es también un placer creador. Saben, es cierto, que los hombres son hermanos, pero creen que lo serán sólo cuando sean removidos todos los obstáculos y toda dominación. En realidad sólo lo son mientras luchan contra la dominación y apartan los obstáculos. En realidad el espíritu sólo vive en la revolución: aunque no nace a la vida a causa de la revolución, tampoco vive una vez que ésta ha finalizado. Ellos nos objetarán: sí, cuando lo viejo, siempre combatido, ya no resurja más. Esto es como si alguien pretendiera quejarse así: si pudiera darle consistencia a mis sueños y cristalizarlos en el recuerdo y en la creación consciente, sería el poeta más grande. De hecho, y por tanto también en el concepto de revolución, ésta es como una fiebre benigna entre dos largos períodos de grave enfermedad; si no procediera al desfallecimiento ni sucediera a la extenuación, no sería nada. Es necesario algo completamente distinto de la revolución, o, mejor dicho, además de la revolución es necesario algo muy distinto para que advenga lo que es perdurable, una nueva y firme puesta en marcha de la sociedad humana. Porque ahora sabemos cómo continuar la frase: no por la autoridad, sino por el espíritu.

Mas no basta que llamemos al espíritu: él tiene que venir sobre nosotros. Y ha de tener determinado ropaje y cierta configuración; no responde al mero nombre de espíritu y nadie hoy puede decir cómo se llama y qué es. Esta espera es lo que nos hace perseverar en nuestro tránsito y nuestra marcha; esta ignorancia es la que nos empuja a seguir a la idea. ¿Pues qué significarían para nosotros las ideas si tuviéramos la vida?

En la Revolución inglesa, que constituye el remate de este primer período de la revolución estatal europea, el espíritu no realizó progreso ni profundización algunos. Los independientes, racionalistas y levellers,[21] cuyo principal representante era John Milton (más grande que vigoroso, más pedante y charlatán que sutil) y cuyo último epígono fue Algernon Sidney (con sus Discourses concerning Government, tediosos pese a su rigor erudito), no añadieron absolutamente nada nuevo a los argumentos

de los monarcómacos. Se adhirieron servilmente a ellos y comenzaron a transformar en una especie de nueva escolástica la energía, la visión y el ímpetu de sus agresivos predecesores. Su lógica es aguda y certera, pero se ejerce sólo sobre el viejo material literario de los ejemplos bíblicos y romanos. Gira siempre en el mismo círculo de la mera forma del Estado. No entra al análisis de ningún tipo de cosas nuevas. El gusto por lo real se atrofia rápidamente; ya no se intenta estudiar el conflicto en el fondo del corazón humano. Por el contrario, cuando sólo era preciso analizar el gran choque de fuerzas, ahí sí se lanzan al asalto del corazón humano y de la presunta baja condición del hombre. Es alarmante, en lo que respecta al mundo exterior, ver cómo a estos políticos republicanos se les escapan todas las relaciones sociales y políticas, toda la vida real y las necesidades de los hombres. Es exactamente tal como Milton dijo en elogio de estos revolucionarios: «Ni la fascinación de la gloria ni la imposible emulación con los antiguos los encendieron en un ansia de libertad ideal; fue la probidad de sus vidas y la morigeración de sus costumbres lo que les enseñó el único camino verdadero y seguro hacia la libertad real». Este camino seguro llevó, a través de la ejecución de Carlos i y a través de la república —la llamada dictadura militar de Cromwell—, a la meta que ya habían elogiado los publicistas burgueses y los escolásticos del continente. Meta, por otra parte, que había sido preparada por toda la evolución medieval de Inglaterra, y que consistía en la monarquía constitucional y el Bill of Rights,[22] en la libertad económica y el auge del comercio y la industria británicos, en las más atroces condiciones sociales y el pauperismo más inaudito. El clearing of estates,[23] la despoblación de la campaña, la sustitución de la agricultura por cotos de caza y pasturas, desolaron el campo británico por lo menos en una medida igual a la que lo hiciera en Alemania la guerra de los Treinta Años.

Los acontecimientos de Inglaterra fueron seguidos en el continente con atención sostenida y profunda, y cuando Carlos fue decapitado se propagó una especie de estremecimiento a través de las naciones. Pero éstas se hallaban ocupadas con la guerra, con el redondeo de sus posesiones y la constitución de los Estados nacionales. El inmenso desangramiento y la devastación de campos y tierras labrantías habían extenuado a los pueblos. El pueblo carecía de espíritu y de vínculos, especialmente en Alemania, y se ahondaba

progresivamente el abismo entre los cortesanos e intelectuales afrancesados y las capas desposeídas de cultura. Todo se circunscribió al terreno literario: mientras los unos dirigían a Dios sus versos lastimeros, clamando por la paz, o cultivaban las corrientes de moda con rimas de ingenio lánguido, Grimmelshausen describía con realismo espléndido la degradación alemana y Logau cincelaba su malévolo epigrama:

König Kart von Engelland

Ward der Krone quitt erkannt:

Dass er dürfe keiner Krone,

Machten sie ihn Kopfes ohne[24]

En esta época de lucha bravía —entre los Estados en el continente, entre el pueblo y el monarca en Inglaterra—, vivía un hombre al que le resultaba mejor tender los ojos hacia el futuro y no los pies o las manos; un hombre que prefería percibir con los sentidos lo permanente y el sosiego en vez de despertar el desasosiego con las obras de los sentidos. Estaba en la cárcel de Nápoles por haber promovido anteriormente disturbios y una insurrección. Naturalmente, cuando un hombre espiritual y sosegado no puede evitar el mezclarse en la turbulencia cotidiana, termina por convertirse en un rebelde. El dominico Tommaso Campanella, filósofo y poeta, pudo ver en el futuro y tradujo su visión a palabras resecas, descarnadas, casi inhumanas: su utopía de La ciudad del sol. Como filósofo oscilaba entre un demonismo que todo lo abarcaba con su fuerza mística y que arrancaba del universalismo de la Edad Media tardía y ante todo de Nicolás de Cusa, y el detallismo y psicologismo del tipo de Gassendi y Locke. Pero en su política ya no viven los supuestos, impregnados de amor, de la tradición cristiana, ni tampoco los del mágico revelador de poderes característico del Renacimiento: en un páramo helado reinan la razón, el derecho natural y el principio estatal. Tal es lo que Campanella, escudriñando el futuro, ve aproximarse: consumado

comunismo estatal. Para él ya no tienen vida alguna los vínculos y relaciones infinitamente numerosos, las múltiples asociaciones de la época de la estructuración. Y hasta del individualismo sólo ve los aspectos más nocivos; en su sistema utópico el Estado ha abarcado y devorado todo: el amor, la familia, la propiedad, la educación de los niños y la religión. Lo que Campanella vislumbraba era el Estado absoluto moderno, en el que no existen ya ni sociedad ni asociaciones y que por eso es llamado socialdemocrático. Campanella, este solitario apocalíptico, ha circundado al mundo con amor, amor del cual brotaba el espíritu del pensador y hacia el cual tendía. Pero ya no existía amor en lo que él —alrededor suyo y ante sí— veía de la convivencia humana. En derredor imperaba la violencia de lo irracional; ante sí, en el futuro, veía la violencia de lo racional.

Murió y fue sepultado en París en el convento de los dominicos, que en Francia se llaman jacobinos: no deja de ser una coincidencia singular que los hombres que en la Revolución francesa fueron los padres, y a su vez los hijos, de ese espíritu que él había puesto en palabras por vez primera, se reunieran en ese mismo convento y de éste tomaran nombre.

En todas las revoluciones de los siglos xvi y xvii predominaba el espíritu de la república, pero por doquier esta lucha se mezclaba, en gran medida, con las contiendas confesionales. A menudo la demanda de libertad de conciencia superaba a la exigencia de libertad política, y donde los rebeldes no aspiraban a la libertad, sino más bien a la dominación, se desarrollaba siempre una lucha para oprimir a esta o aquella comunidad religiosa. Al término de la guerra estatal de los Treinta Años, teñida de confesionalismo, comenzaron en Francia los hechos revolucionarios y bélicos conocidos generalmente por la Fronda. Estos sucesos, al día siguiente de la conclusión de la Paz de Westfalia, trajeron a los franceses los primeros esbozos de una constitución, de una carta magna de derechos civiles e independencia del Parlamento. Esta revolución estaba indisolublemente amalgamada, es cierto, con las luchas que entre sí mantenían los príncipes y los señores feudales. Pero por primera vez los problemas religiosos no entraban en la cuestión. La burguesía, aún más que en Inglaterra, defendió la conciencia autonomista y la política impositiva de las ciudades. En

el inicio de la lucha contra la reina regente y Mazarino, la Fronda fue, para el pueblo y las fuerzas que habrían de tener un papel rector en la revolución del siglo xviii, un preludio y hasta casi un ejercicio preparatorio.

También la Fronda se orientó al principio —lo que como veremos es característico de los movimientos modernos— menos contra la persona tiránica del monarca que contra la mala administración del Estado y el ministro. Por otra parte, esto constituía un éxito de la estulticia monárquica, de la reina estúpida y de lengua irrefrenable. La reina, como decía el cardenal de Retz, levait le voil, qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence.[25] Pronto las distintas secciones del Parlamento de París se fusionaron en un Parlamento General, una especie de Constituante,[26] que se impuso la tarea de deliberar acerca de la réformation de l'État, de la mauvaise administration des finances, de la dilapidation des courtisans.[27] Los sucesos en Rusia nos hacen experimentar ahora, una vez más, cuán grotesca y trágicamente, cuán inmutablemente se repite la revolución estatal, los poderes que impugnan y los que son impugnados. La revolución de 1648 tuvo hasta una prefiguración del juramento del Juego de Pelota. Frente a la prohibición reiterada e insolente de la reina, que pretendía impedir al Parlamento General seguir reuniéndose en la Salle de St. Louis, éste responde que cependant et nonobstant toutes défenses les assemblées de la Chambre de St. Louis seraient continuées.[28]

Y de esta manera llegó de nuevo a París el día de las barricadas, el 26 de agosto de 1648. Cien mil parisienses armados se parapetaron tras aproximadamente dos mil barricadas, erigidas en un tiempo increíblemente corto y con gran perfección técnica. Los realistas, amedrentados, fueron puestos en derrota. La reina, Mazarino y toda la corte huyeron de la ciudad. Se inició entonces una guerra entre París y los monárquicos, pero en el curso de los acontecimientos, análogamente a lo que había ocurrido en Inglaterra y tal como había de ocurrir en las postrimerías de la Revolución francesa del siglo xviii, la soldadesca se hizo cargo de la lucha, en remplazo de la burguesía imponente y desunida. Pronto no se trató ya de la lucha de la Revolución y el Parlamento, sino de la guerra del

príncipe de Condé.

La antítesis entre la burguesía y el proletariado de las grandes ciudades se reveló también en ese momento. Se vio además con qué rapidez el citoyen revolucionario se transformaba en bourgeois amigo de la paz no bien emergían las contradicciones de la propiedad. Esa transformación se daba con similar celeridad cuando, en lugar de la entusiasta e improvisada lucha de unas pocas horas, se entraba a practicar la guerra de acuerdo a los cánones de la profesión militar y durante meses o años. Es cierto que hacia el fin de las luchas se operó un resurgimiento de la fuerza revolucionaria: entró a la palestra un movimiento orientado tanto contra Condé como contra los realistas, que aspiraba a unir en una gran alianza a todos los parlamentos del país y ante todo a las ciudades. Era manifiestamente federalista y republicano. L'union des grandes villes [dice el cardenal de Retz, que había participado en ella] en l'humeur oú elles étaient, pouvait avoir des suites fâcheuses et faisait courir des dangers à la monarchie. Beaucoup de gens à cette époque voulaient faire de la France une république, et y éteindre l'autorité royale.[29] Pero las fuerzas ya no eran suficientes para lograrlo, y este preludio de la moderna revolución estatal no desembocó en la república, sino en el gobierno de Luis xiv.

Es característico de esta nuestra época de transición el no acabar cosa alguna, el que todo lo espiritualmente muerto resurja nuevamente a la vida y el que haya que librar siempre de nuevo la misma lucha. El absolutismo ha revivido una vez más, ya sea en su forma pura o mediante compromisos con la democracia, y hasta las querellas eclesiásticas y la lucha por la libertad de conciencia se libran todavía hoy. A esta época no le es posible liquidar o establecer definitivamente ninguna cosa. Y si alguien quisiera compilar un código con todo lo que en la filosofía, las ciencias y la praxis de la vida es indiscutido, aun cuando intentara limitarse a aquello acerca de cuya inexistencia e imposibilidad todos coinciden, aun cuando no se ocupara del acuerdo en las cosas positivas, su código sería hoy una hoja de papel blanco. Pero esa unidad y esa avenencia imperan en los tiempos de revolución. Una estupefacción sin límites se apodera entonces de los hombres ante la baraúnda y la coexistencia de lo heterogéneo en el período inmediatamente anterior. Es lo que notamos en Chamfort, cuando en los comienzos

de la Revolución francesa dirige su mirada hacia la época subsiguiente a la obra de los enciclopedistas, de Rousseau y de Voltaire. En el fragmento que de él citaremos a continuación, es muy característico y significativo que use un «entonces» completamente histórico, no obstante referirse a un lapso de pocos y muy recientes años. La época anterior a la Revolución es para él —en el año 1791— un pasado ya remoto. Y en los dos años de revolución —descritos al final de su excelente relato— es todo tan extraordinariamente denso, la vida es tan plena y está tan henchida en esos tiempos revolucionarios, que los meses son como décadas, que todos estos hombres adquieren una conciencia histórica de sí mismos y hasta los seres modestos superan sus propias limitaciones. Sólo esta plenitud, que deja su impronta hasta en los minutos, puede explicarnos a los hombres de la época del Terror ese desprecio hacia la muerte con que, sonrientes o impávidos, iban hacia el cadalso o hacían a otros seguir ese camino. Chamfort, pues, un historiador que en medio de la revolución escribía sobre los acontecimientos del día, dice lo siguiente acerca del período precedente:

Francia ofrecía entonces un espectáculo singular…, todo era antítesis y contradicción en esta lucha entre las nuevas luces y los viejos errores… Se percibía en la nación la existencia de dos naciones distintas, atareadas con la Enciclopedia y las cédulas de confesión, con la economía política y los milagros jansenistas, con el Emilio y una orden episcopal, con el Parlamento real y el Contrat social, con jesuitas expulsados, parlamentos disueltos y filósofos perseguidos. A través de ese caos la nación avanzaba hacia las ideas que debían conducir a una constitución libre.

Tal como hemos visto, cuando la revolución resurge recuerda a todos sus antecesores las revoluciones anteriores, y se afilia a ellos. Sólo la revolución francesa del siglo xvi había sido completamente olvidada en el xviii y ha debido ser exhumada en nuestros días. Eso se debió a que entre los pensadores, en particular en Francia, se había consumado el apartamiento respecto del cristianismo; no se entendían las formas bajo las cuales se había luchado por la libertad

y la constitución en el siglo xvi. Si Chamfort reviviera, se encontraría con que todavía está en discusión la constitución libre por la que se esforzaron los siglos xvi y xvii y luchó el xviii; y se encontraría también con que aún subsiste el caos en las condiciones espirituales y sociales.

La segunda época de la revolución estatal —que, abstracción hecha del preludio de la Fronda, abarca la guerra de Independencia americana, la Revolución francesa del siglo xviii y los fenómenos similares que en el siglo xix se producen en todos los países— todavía tiene, pues, que librar la vieja lucha contra el absolutismo y la arbitrariedad, por el Estado constitucional y la ley. Pero existen también diferencias de diverso tipo. La oposición ya no se orienta tan exclusivamente contra el rey, ni tampoco contra la brutalidad y lo arbitrario, sino contra la ineptitud y la mezquindad de sus servidores. Durante mucho tiempo, a fines del siglo xviii y hasta mediados del xix, el monarca es considerado como algo más bien indiferente y de escasa importancia, y por tanto es dejado al margen de la contienda. Aquello a combatir ya no está concentrado en la unidad de una cabeza ni en la unidad de un concepto, aquello a que se aspira. En lugar de la simplicidad reina ahora una complejidad ramificada: también la revolución se ha especializado. Sólo si comete faltas enormemente graves puede el rey concentrar el interés sobre su persona y excitar el republicanismo. Estas revoluciones, por pujante que pueda parecer su espíritu, en realidad sólo son revoluciones intermedias: ya no se realizan exclusivamente contra el rey absoluto, y todavía no se efectúan contra la nueva unidad y la nueva síntesis, el Estado absoluto. Se trata más bien de una lucha por el Estado absoluto, para perfeccionarlo y democratizarlo. La lucha, más que contra el rey, se dirige contra los estamentos en que se apoya la monarquía: el clero y la nobleza, y de ahí contra la propia organización por estamentos, que en las anteriores revoluciones a menudo debía servir precisamente de base a la república.

El desarrollo del comercio y las manufacturas ha fortalecido entretanto a la burguesía; el tercer estado quiere completar integralmente la atomización y el individualismo. Subsisten restos de la época de la estructuración y de las federaciones, restos que han degenerado en privilegios o que resultan estorbos en el camino:

la organización por estamentos es destruida; los gremios, abolidos; las tierras comunales —vestigios bien conservados de la antigua propiedad común—, divisadas; las asociaciones profesionales, disueltas y proscritas. Porque el ciudadano debe estar libre y desembarazado no sólo en su conciencia; no basta que cada uno haya de contribuir de igual manera al mantenimiento del Estado y deba ser tratado por éste igual que cualquier otro individuo. En esta época, al lado de la consigna de libertad e igualdad existe otra, que a los oídos de esos hombres suena como si fuera la misma: libertad y propiedad. El Estado, por medio de sus leyes y de la independencia del poder judicial, por medio de las garantías y seguridades jurídicas, así como de la separación entre el ejecutivo y el legislativo, debe asegurar la absoluta libertad de comercio y de empresa: sólo deben existir ciudadanos y Estado; no debe ser tolerado ningún tipo de asociaciones al margen del Estado, y ni siquiera el Estado puede entrometerse en la libertad de la propiedad. Se creía que de esta manera aumentarían la prosperidad de los ciudadanos —independientes o no— y el patrimonio de la nación.

Entretanto, así como antes se habían desarrollado, en relación con el movimiento republicano, las nuevas disciplinas del derecho político y del derecho de gentes, surge ahora, con la consolidación interior y exterior de los Estados nacionales, una nueva ciencia, o, mejor dicho, una nueva rama del derecho político: la economía política o nacional. Al principio se creía —tal como su nombre indica— que sólo se estaba ante un nuevo desarrollo del derecho político: así como cualquier particular, para tener en orden sus asuntos, anotaba sus entradas y salidas; así como el comerciante llevaba sus libros, el Estado debía también imponer el orden en su economía. En sus comienzos el movimiento economista constituye una continuación, en un terreno especial, de la lucha republicana contra el absolutismo monárquico, fortalecido por el luteranismo. Para el príncipe absoluto no existía diferencia alguna entre el patrimonio del Estado y el suyo propio: todo era del rey. Teóricamente, éste miraba como suyos los bienes muebles o raíces de sus súbditos, y, en caso de guerra, prácticamente el dueño era él. Los republicanos y economistas posteriores fueron los primeros en introducir el concepto moderno del Estado: mientras que para los primeros republicanos el Estado era todavía idéntico a los états,

esto es, a los estados o estamentos, ahora se trataba del État, es decir, de una administración puesta en orden por un ente impersonal, con ingresos y egresos. Pronto se notó que no sólo había un balance de impuestos y gastos, sino además un balance comercial y un registro de importaciones y exportaciones, esto es, que además del patrimonio del Estado existía un patrimonio nacional. Se había descubierto, de ese modo, la nación, el pueblo, un tipo de asociación que no era el Estado y que, sin embargo, de ninguna manera consistía en una mera suma de individuos o de bienes individuales. También se había descubierto que la formación y conservación de los bienes —desde la obtención de materias primas hasta el consumo de las mercancías—, su intercambio mediante dinero y crédito, las múltiples formas de relación fiduciaria y los negocios de compra e inversión, constituían algo perfectamente accesible a la descripción y al ordenamiento en proposiciones y conceptos generales. Sin saberlo —tampoco hoy se sabe eso— se había realizado el segundo gran descubrimiento de la época.

El primero proviene de La Boétie: en realidad no fue La Boétie, sino los revolucionarios que por vez primera editaron su escrito, quienes le dieron a éste el feliz nombre de Le Contr'un. Le Contr'un, el contra uno, es el pueblo de personas que, movidas por un impulso individual soberano, retiran su adhesión al uno y con ello se liberan de la condición servil. Este segundo descubrimiento se llama el no-Estado, le Contr'État. Se ha comenzado a percibir que junto al Estado existe una comunidad: no una suma de átomos individuales, sino una asociación orgánica que se alza como una bóveda a partir de los diversos grupos. No se conoce todavía nada, o se conoce muy poco, acerca de esta formación supraindividual, preñada de espíritu, pero un día se sabrá que el socialismo no es el invento de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo que ya existe y se propaga. Y entonces, cuando se hayan descubierto los sillares adecuados, se dispondrá también de constructores.

Con el desarrollo ulterior de estos nuevos conocimientos y de esta cognición nueva, surgen dos tendencias: una trabaja por incluir en el Estado esos dominios de la vida económica, a los que hasta entonces se les había dejado en libertad de desenvolverse como les viniese en gana; para la otra, lo importante es esa comprensión de

haber descubierto la sociedad. Junto al Estado y a los individuos pululantes pero solitarios, existía una tercera entidad: la sociedad, con su forma específica de convivencia. El espíritu unificador —añadimos ahora algo a lo ya dicho— tan sólo viene cuando existen las estructuras en las cuales puede vivir y a las cuales puede colmar y dar forma. Pero antes de ese espíritu unificador, e incluso antes de las estructuras que han de servir a la alianza, adviene el espíritu de la ciencia, intuitivo y modelador de las teorías, que compara y reúne las cosas diseminadas y dispersas.

La teoría de la economía política creía haber erigido una nueva ciencia que, al intentar la formulación de teoremas intelectuales, creaba poderes prácticos, reales. Creía también, y en primer término, haber establecido las llamadas leyes de la economía individual, carente de plan y de sentido. En realidad no había producido ningún concepto válido, sino unificaciones de la realidad: cuanto más se hallaran bajo el dominio de las leyes del capitalismo, tanto más ayudarían a crear en la realidad viva una economía social. Buscaron abstracciones que, en el mejor caso, son denominaciones útiles, y en vez de aquéllas encontraron unificaciones y espíritu, que son realidades. Al engolfarse en este problema se resuelve también la vieja querella entre nominalistas y realistas: los universales son solamente inadæquate nomina para aquello que es un vínculo —Platón lo llamó idea— no sólo en el mundo de los hombres: espíritu unificador, que se aparece a los sentidos bajo la forma de lo individual.

Era precisa esta digresión, pues antes de separarnos quisiera establecer claramente lo siguiente: en el mundo de los hombres y en la historia de la humanidad existe también eso que es llamado carencia de espíritu, y que ha producido individuos primero privados de vínculos con las demás y luego desintegrados interiormente; se le puede llamar sensualismo. Con el Renacimiento se liberaron los sentidos y el conocimiento sensorial; ello fue posible porque el espíritu, que por cierto no era nada sensorial, había perecido. Todo espíritu constriñe los sentidos y los restringe; en su apogeo también los griegos constituyeron un pueblo poco sensual, asentado en lo típico y lo general. Y si ha de venir un espíritu que nos una nuevamente en un pueblo, será un espíritu que liberará también a nuestras mentes teorizadoras de la tortura, el extravío, la

inquisición de lo sensorial, del terrible cúmulo de unidad a nuestra vida y nuestra convivencia; particularidades concretas. Traerá orden y lo traerá también a nuestros pensamientos.

Si no estuviera condenado a redactar este escrito ahora, en el año 1907, cuando nos hallamos precisamente en medio de los acontecimientos que quiero describir; o si tuviera el poder de modelar las cosas tal como yo quisiera; o si al autor le fuera permitido servirse de un lenguaje utópico, podría expresarme así: esas dos orientaciones, surgidas ya en el comienzo de las revoluciones estatales de los siglos xvii y xix, dieron su impronta a las revoluciones e intentos constructivos del siglo xx. A una orientación, llamada política, se adhirieron más y más todos los partidos; se esforzaron por ordenar la vida económica bajo las regulaciones del Estado y por organizar el Estado constitucional, absoluto y democrático, no sólo con el fin de brindar seguridad mutua a los ciudadanos, sino además para terminar con la pobreza, la prostitución y el desamparo. La segunda tendencia, llamada socialista, sostenía que con el descubrimiento de la sociedad, de la acción recíproca, libre y voluntaria de las fuerzas de la convivencia, al Estado sólo le restaría una tarea: adoptar las medidas tendentes a su propia extinción y dejar libre el espacio para la estructuración infinitamente múltiple de alianzas, organizaciones y asociaciones, que se aprestaba a remplazarlo, y a remplazar también al individualismo —carente de sentido, plan y espíritu— en la economía, la producción y la circulación. Había, por último, algunos solitarios, un tanto al margen, que representaban una tercera orientación. Con una sonrisa amarga en los labios y una chispa de fina alegría y esperanza en los ojos, más pensaban que decían: el camino que lleva a la extinción completa del Estado y a hacerlo imposible, prescinde precisamente del estado económico democrático y absoluto. Pero como lo verdaderamente absoluto no ha existido jamás, en realidad no tenían toda la razón; sólo hicieron perceptible el avance inefablemente lento de estos nuestros tiempos.

Creo que de esta manera podría hablar yo, si no estuviera escribiendo precisamente ahora. Pero como escribo en este justo instante, no puedo dar de las revoluciones de los siglos xviii y xix, que continúan todavía en el nuestro, algo que no sea una descripción utópica; pues también nuestra época intermedia,

precisamente en estas décadas, está lejos ya de esos movimientos. Y, sin embargo, debo confesar que estoy completamente inmerso en la revolución, aunque no podría decir si todavía o ya de nuevo. O viene pronto sobre nosotros el espíritu —que no se llama revolución, sino regeneración— o tendremos que sumergirnos una vez más y más de una vez en la revolución. Porque tal es el destino de ésta en nuestros siglos de transición: ser para los hombres como una inmersión en el espíritu. En el fuego, el arrebato y la fraternidad de estos movimientos agresivos, despierta siempre de nuevo la imagen y el sentido de la unión positiva mediante la cualidad mancomunadora, mediante el amor, que es fuerza; sin esta degeneración transitoria no podríamos continuar viviendo y habríamos de sucumbir.

Pese a la debilidad, claramente perceptible, de nuestras últimas generaciones, que hasta en ciertos grandes talentos se revela en el dandismo a la moda y el apartamiento casi total respecto a los asuntos públicos, aún no es tiempo de pensar en una decadencia. De esto nos puede servir de ejemplo algo vivido por los bisabuelos de nuestra gente joven: la más grande de todas estas revoluciones, la Revolución francesa de fines del siglo xviii. En el mundo de los hombres, las nuevas realidades han sido siempre creadas por lo imposible. Lo imposible no estaba, o lo estaba raramente, en los medios y los fines, sino en el ánimo y el espíritu de los grandes, en lo que inspiró a muchos individuos y al pueblo. Al principio sólo se trataba de salvar de la quiebra a Francia, pero ocurrió lo que ha ocurrido siempre, tanto en la Revolución inglesa, como en la Fronda y muy especialmente en la guerra de Independencia americana: si el gobierno no hubiese incurrido en una serie de los más increíbles errores y torpezas, por el momento no hubiese sucedido nada. Fue precisamente un inglés, Thomas Paine, ese aventurero de ímpetu sublime, quien ofrendó a los americanos el panfleto The Common Sense, en el que declaraba inútiles y nocivos a todos y cada uno de los gobiernos, y en particular al de Inglaterra.

Pero a partir de esta rebelión espiritual y este frenesí no se hubiese llegado a la revolución primero y luego a la implantación de la más libre de todas las constituciones republicanas, sino a nada, como en Inglaterra, si el gobierno y la mayor parte del pueblo británico, políticamente modelado por la forma peculiar de la Revolución

inglesa, no se hubieran conducido tan obcecadamente con los colonos. Sin embargo, esta torpeza o brutalidad o endeblez de los gobernantes siempre es tan sólo la chispa: una y otra vez se comprueba que el pueblo y los pensadores y poetas son como un barril de pólvora, cargado de espíritu y fuerzas creadoras y destructivas. Y esto nos lleva a creer en la existencia de energías latentes, atesoradas, inclusive cuando un pueblo ha caído a su más bajo nivel. Así pasó en Francia, también. Cuando en 1788 el conde de Mirabeau dedicó a los insurrectos de los Países Bajos el proyecto de declaración de los derechos humanos, el pueblo francés, pese al espíritu chispeante y diáfano de la Ilustración, al ingenio y la libertad de sus individualidades, a su apasionado interés por la lucha libertadora de los americanos, estaba debilitado y muy lejos de meditar acerca de sus propios derechos humanos. Chamfort tiene razón —y él es un buen ejemplo individual de ello— cuando afirma que la Revolución francesa es una prueba de que una nación envejecida, corrompida durante largo tiempo, puede recuperar de súbito la libertad y la fuerza. Si no fuera así, todo el género humano estaría destinado no sólo, para decirlo en el dialecto de los monarcómacos, a la eterna servidumbre, sino a la ruina y descomposición absolutas. Pues no debemos olvidar que todos tenemos la misma edad y que todos hemos pasado más de una vez por la corrupción.

Los combatientes de las revoluciones anteriores nunca estuvieron ni aproximadamente tan inspirados, como esta vez, por el sentimiento de que tenían que apartar todos los obstáculos, suprimir todos los males, resolver todos los problemas, promover la felicidad general. Lo que Mirabeau ya había dicho en su primer proyecto de declaración de los derechos humanos —que el gobierno debe ser instituido por el pueblo para la felicidad del pueblo—, lo sentía esta revolución cual un cometido propio. Y este deseo de promover, por medio de esfuerzos heroicos, la bonanza de los tiempos venideros, tiempos de sosiego y de reflujo, para estos revolucionarios era como la felicidad que produce el hacer felices a otros. Aquí vemos algo que es válido para todas las revoluciones, pero en ésta como en ninguna: en la revolución un espíritu de alegría impregna a los hombres. Este espíritu jovial se perpetúa más allá de la revolución, a través incluso de los grises tiempos intermedios. El júbilo festivo con que los parisienses conmemoran todavía hoy, con desenfadadas

danzas callejeras, el día de la toma de la Bastilla, más que un recuerdo es una herencia directa de la revolución. Nosotros los alemanes, aunque desde hace tiempo no somos un pueblo verdaderamente alegre —lo éramos en la Edad Media— tenemos excelentes palabras para calificar a esta jovialidad: ausgelassen, aufgeräumt, unbändig (desenfadada, festiva, incontenible). Lo que allí se manifestaba era esencia concentrada, que bullía y se desbordaba; algo que en sí mismo y en el mundo exterior construía un orden coherente y corregía todos los abusos; algo liberado de ataduras extrañas. Pero esta repulsa contra la antigua opresión no se manifestaba solamente en el ánimo jovial de la revolución; no sólo a este respecto se daba lo que anteriormente señalábamos, que en la revolución la vida es grávida, densa, concentrada, que brota con fuerza incontenible. Lo esencial es que los hombres se sentían desembarazados de su soledad, que vivían prácticamente su interrelación, su condición de miembros de la misma sociedad y de la misma masa.

Por eso no hay, creemos, una más maravillosa representación espiritual y sensual de lo que aquí llamamos revolución y avance y condición de la revolución, que la Novena Sinfonía de Beethoven. Tras la amarga vivencia del individuo abismado en la melancolía y la cavilación, tras el intento vano de ser feliz y libre en la soledad, tras el rudo apareamiento y la beatitud alcanzada por la existencia individual al ensimismarse y elevarse sobre sí misma, todas las voces de la masa coral confluyen en una explosión de alegría. No debemos olvidar tampoco las palabras de la revolucionaria poesía de Schiller, sobre la que se basó Beethoven: «Todos los hombres vuélvanse hermanos donde perdura tu dulce hálito». En estos tiempos flojos, que por ser débiles carecen de sentimientos y por ser decrépitos se avergüenzan del amor y la abnegación, falsamente se nos quisiera hacer creer que la fraternidad se ha vuelto una palabra huera. En voz muy alta y sin reserva alguna debemos repetir con la revolución, y decírselo a ésta para que lo vuelva a proclamar, que todos los hombres somos hermanos. Hay palabras a las que, para limpiarlas instantáneamente del polvo y de la burla frívola y estrecha, basta con volverlas al medio de donde surgen. De la Revolución francesa nos ha venido la palabra fraternidad: precisamente la alegría de esta revolución provenía de que los hombres sentían que tenían hermanos y, no lo olvidemos,

hermanas.

Pero las revoluciones descaecen rápidamente, y eso no radica tan sólo en los buscadores de honores y poder, contra los cuales nos había prevenido La Boétie. Aunque la utopía es exuberantemente hermosa, más que en lo que dice en cómo lo dice, lo que logra la revolución, precisamente su término, no se diferencia mayormente de lo que antes existía. Ese término advino prontamente en la Revolución francesa. La causa principal de ello no fue la ambición, el partidismo y la obcecación de los dirigentes; tampoco el hecho de estar rodeada de enemigos la república, y de que por ende la revolución haya tenido que transformarse en guerra y la república en Estado militar, tal como ocurriera en tiempos de Enrique iv y cuando Cromwell.

La causa principal consistió en lo que llamo provisoriato. Ya hemos hablado de ello en la introducción: como la revolución no encierra en sí fuerzas positivas, o si las encierra son completamente insuficientes y carecen de grandeza, como su fuerza reside en la rebelión y la negación, los recursos que pone en juego para prolongar día a día la vida de la comunidad son de naturaleza raquítica, convencional, adocenada, vulgar. Pero cuando una revolución se encuentra, como ésta, en la terrible situación de estar cercada por los enemigos exteriores e interiores, las fuerzas todavía vivas de la negación y la destrucción se vuelcan hacia adentro, se golpean así mismas. El fanatismo y la pasión se transforman en desconfianza —la más sucia de las relaciones que existen entre los hombres— y pronto en sed de sangre o, por lo menos, en indiferencia ante el horror de la matanza. El terror provocado por ésta no tarda en volverse la única posibilidad que tiene el poderoso del día para mantener su provisoriato. Una cualidad general de la revolución es el ser sólo un remontarse, un existir en sueños y un vértigo. En esto consistía el querer resolver los problemas sociales, en primer término el de la propiedad, por medio de la revolución política. Haciendo abstracción de todo el resto, de ahí viene que la revolución haya cesado prontamente de ser un movimiento de todo el pueblo; que el pueblo se halla disociado más y más en partes animadas por diferentes intereses; que haya alcanzado sus fines la política de los emigrados con sus llamamientos al enemigo exterior.

Señalé antes, por anticipado, que al espíritu de alianza le correspondía un día decidirse entre el Estado y la sociedad, esto es, entre ese sucedáneo de la comunidad, el poder político, y la asociación. Señalé también que ambos, otrora separados, hoy se hallan promiscuamente entremezclados. No habrá de tratarse de una separación abstracta, sino real, a través de la destrucción y el espíritu creador. Lo que Étienne de La Boétie recomendó practicar contra el Uno, contra el rey —deserción y resistencia pasiva— será practicado contra ese Uno que se llama Estado. Se reconocerá entonces que no es la forma estatal lo que apareja en sí la servidumbre, sino que han sido la servidumbre y prostitución de sí mismo, lo más sucio entre lo impuro —la desconfianza hacia el hombre, orientada no sólo contra los demás, sino especialmente contra uno mismo a través de la forma estatal—, lo que ha colocado a la forma de la dominación, de lo externo, de lo muerto, en el lugar del espíritu, de lo interior, de la vida.

En el período intermedio en el que precisamente nos encontramos, a la par de la interpenetración entre Estado y sociedad, se da la mezcla, sin orden ni sentido, de la revolución política y la revolución social. Para el hombre que adviene a la adultez, no hay nada más difícil que reconocer, y aceptarlo de corazón y en los hechos, que él no está en el centro del universo, sino que tiene su puesto en un pequeño apostadero a la izquierda o a la derecha. Esto sucede también con las épocas: todas quisieran ser una cima o una meta o algo muy especial, aunque no hagan absolutamente nada especial para llegar a serlo. A muchos, pues, les resultará difícil admitir que nuestra época sea sólo un período intermedio entre tantos otros períodos intermedios. Llegará el tiempo en que se verá más claro lo que Proudhon, el más grande entre todos los socialistas, dijo en palabras imperecederas, aunque hoy olvidadas: que la revolución social no tiene ninguna semejanza con la revolución política, y que, si bien es cierto que aquélla no puede cobrar vida y seguir viviendo sin revoluciones políticas de diversa índole, es empero una edificación pacífica, un organizar sobre la base de un nuevo espíritu y hacia un nuevo espíritu, y nada más. Lo que Proudhon llamaba crédito gratuito y garantía solidaria era, en el lenguaje de la economía y de la sociedad, tan grato a este destructor y constructor impresionantemente sobrio, lo mismo que para nosotros se llama espíritu unificador. Era también lo mismo

que él, en su gran obra de crítica moral, llamó justicia.

Pero la Gran Revolución —y aún más lo que la siguió en los Estados de Europa— entremezcló inextricablemente lo político y lo social. Había un punto, sí, en el que entraban necesariamente en contacto el Estado y la sociedad, la política y el socialismo, donde a una solución social sólo era posible llegar mediante los recursos supremos de la política: el de la propiedad privada del suelo, no sólo garantizada por el Estado, sino precisamente surgida durante la génesis de éste. Y ese carácter tuvieron los movimientos agrarios de la Revolución francesa, las luchas contra el feudalismo y por la tierra, sobre la cual debían basarse aquéllos. Mas también fueron numerosos los intentos, y más aún en las revoluciones de 1848, de transformar el medio social por obra y gracia de los recursos políticos habituales: el parlamentarismo revolucionario o la violencia. Se proclamó así el derecho al trabajo, y se llegó a los talleres nacionales y a las esperanzas, más que a los intentos, de implantar el socialismo por vías sangrientas. Sin embargo, como señaló Gottfried Keller, será escueto el último triunfo de la libertad. Las revoluciones políticas despejarán el terreno, en el sentido literal y en cualquier otro; pero al propio tiempo ya estarán preparadas las instituciones en las cuales puede vivir la liga de las sociedades económicas, liga destinada a rescatar el espíritu, prisionero del Estado.

Porque, naturalmente, de ningún modo podemos quedarnos sentados e inactivos hasta que el espíritu venga sobre nosotros y nos convoque. Así como las asociaciones de la marca[30] y tantas instituciones de la época de interrelación y asociación existían antes del espíritu que luego había de colmarlas y darles el sentido que tuvieron para la Edad Cristiana; así como existe una especie de caminar antes de que hagan su aparición las piernas —y es éste caminar el que construye y forma las piernas—; así, pues, no será el espíritu el que nos ponga en camino, sino nuestro camino lo que lo hará surgir entre nosotros.

Hacia dónde tendremos que orientarnos, qué habremos de erigir y qué construir, lo saben quienes hasta aquí han seguido, conmigo, este camino. Somos como átomos dispersos, y en vez de producir bienes para el consumo producimos mercancías —bienes despojados

de relaciones— a fin de ganar dinero; éste no es un simple medio de cambio, instituido en beneficio de nuestra comodidad común, sino un repulsivo monstruo; de los valores ficticios con los cuales los propietarios se despojan mutuamente, más vale ni hablar. Ejércitos de desposeídos tienen que estar a la orden de quienes no procuran crear la riqueza del pueblo, sino la suya privada. Y otros ejércitos, compuestos primordialmente por los mismos desheredados, deben asegurar a las naciones los mercados de colocación de sus productos —o aumentar esos mercados—, e imponer la paz con las armas en la mano, dirigidas contra el propio pecho. Todos los adelantos científicos y técnicos, por prodigiosos que sean, están subordinados a un sistema social decadente; de ahí que todo perfeccionamiento de los medios de trabajo, todo aligeramiento de trabajo, deteriora la condición de los trabajadores.

Nuestro camino tiende a esto: a que los hombres que, por convicción o por imposibilidad interior, no puedan ya vivir de esta manera, se asocien y pongan su trabajo al servicio de su consumo. En colonias, en comunidades, sufriendo privaciones. Pronto han de chocar con las trabas que les impone el Estado: les falta la tierra. Es éste el punto en donde la revolución, de la que hasta aquí hemos hablado, pasa adelante, hacia aquello de lo que nada deja decir de sí porque aún está muy distante. Tampoco de la regeneración social, a la que aquí sólo aludimos, cabe decir nada en este lugar. De la expectativa de lo venidero depende la valoración que se dé a los comienzos y tendencias existentes. Sin embargo, me propongo retomar el hilo en otro lugar y tratar el socialismo venidero en su conjunto.[31]

En innumerables escritos y publicaciones de los revolucionarios del siglo xix, en Proudhon, Bakunin, Marx, en todos los internacionalistas, e igualmente en todos los que participaron en los movimientos de 1848 en los distintos países, en Manzini y los demás combatientes revolucionarios, en los communards[32] y en España, se encontrará una y otra vez que para ellos la Gran Revolución no se limita a Francia ni ha terminado en los comienzos del siglo xix. Sienten, sienten justamente, que se trata de una y la misma revolución, que pese a las pausas y desfallecimientos se desencadena siempre nuevamente. Especialmente las revoluciones de 1848 en los diferentes países: el análisis político las ve como

complementos que a consecuencia de las guerras napoleónicas no habían podido ser realizados con anterioridad. Tras los sucesos de 1870-71, en medio del auge del nacionalismo y de la consolidación de un estado de guerra al que se llama paz, parece haberse iniciado una larga pausa.

Que ninguno de aquellos intentos revolucionarios haya alcanzado su meta no es motivo para suponer que la revolución deba desencadenarse una vez más, pues, como vimos, la revolución nunca alcanza su meta: es más bien, por el remozamiento de energías y en relación al espíritu, un fin en sí misma. No queremos decir, con esto, que la Gran Revolución no haya logrado nada efectivo, duradero. Lo que ahí está ha de durar, como ya expresaba claramente Camilo Desmoulins en una carta de 1793 a su padre:

La revolución no parece haber otorgado ningún discernimiento a quienes rigen la república; en ella casi sólo veo ambición donde antes había ambición, y codicia donde había codicia. Sin duda, la libertad de prensa es un gran instrumento, un beneficio que debemos agradecer a la Revolución, y en el nuevo régimen los bribones son colgados y los ignorantes y los imbéciles expuestos al ridículo. El estado de cosas es incomparablemente mejor que antes de comenzar la Revolución, ya que existe la esperanza de poder mejorarlo, sentimiento que bajo el despotismo no existía: los esclavos de éste eran como los condenados, que han perdido toda esperanza.

Esto es, en verdad, lo que nos ha legado la última revolución aunque debemos señalar que ya no son tan fácilmente colgados los bribones a los que se refiere Desmoulins. En compensación, también son menos los valientes y los bravos que son guillotinados: a lo más se les encierra en prisión. Pero, por lo demás, en eso consiste el legado de la última revolución: en que la libertad de expresión ya no puede ser limitada de manera duradera, y en que nada es ya completamente indiscutible, nada es intangiblemente sagrado, nada queda en sosiego, todo está en fusión y movimiento…

En este escrito nada he dicho de lo que ha comenzado en Rusia.[33] Nadie puede decir hoy si ese proceso está todavía en la primera etapa de su gestación o si ya ha declinado; ni tampoco si Rusia marcha en pos de algo ya logrado en el resto de Europa o si se halla en los comienzos de algo que atañe también a los demás pueblos. Nada sabemos, en detalle, respecto a nuestro camino inmediato: puede guiarnos por Rusia, puede guiarnos por la India. Sólo podemos saber esto: que nuestro camino no cruza por entre las tendencias y las luchas cotidianas, sino que se da en lo ignoto, profundo y repentino.

Notas:

1. Representación, la acción de representar o volver presente algo (N. del T.).

2. En la ley o en la naturaleza (N. del T.).

3. Conciencia y causa de sí mismo (N. del T.).

4. Recuerdo en este pasaje, y lo mismo podría hacer en tantos otros, la gran obra de Constantin Brunner: Teoría acerca de los intelectuales y el pueblo. Diré aquí también, a quienes lo saben, que sin el gran trabajo de Fritz Mauthner sobre lingüística, muchas tesis de este escrito tendrían una formulación diferente a la actual.

5. Trova alemana de los siglos xii y xiii (N. del T.).

6. χαλοχαγθια: probidad, honradez sin tacha (N. del T.).

7. Forma peculiar germánica de la comuna rural, que generalmente comprendía la federación de varias aldeas (N. del T.).

8. Tomo esta cita del hermoso libro de Kropotkin sobre la ayuda mutua, que he traducido al alemán. Quien no quiera estudiar muchas y voluminosas obras y monografías históricas, encontrará allí una buena compilación de los hechos de la vida social de la Edad Media (N. de Landauer). Cfr.: Kropotkin, P., El apoyo mutuo

como factor de progreso entre los animales y los hombres, Editorial Tupac, Buenos Aires, s/a, pág. 245 (N. del T.).

9. El cargo de Landvogt presenta ciertas analogías con el de alcalde en las ciudades medievales españolas (N. del T.).

10. Antiguo código de Sajonia compilado por el regidor Eike von Repgow de Anhalt: comprende elementos del viejo derecho consuetudinario germánico y también disposiciones que reflejan las exigencias de la naciente vida comunal urbana (N. del T.).

11. Corpus juris civilis: compendio del derecho romano, realizado en 530-534 bajo Justiniano, y posterior código civil basado en esa recopilación (N. del T.).

12. En griego, predicador (N. del T.).

13. «Nada es sorprendente si ya en el Evangelio los jefes, convertidos en nuevos ladrones, procuran obtener sus privilegios despojando a los usurpadores que los precedieron» (N. del T.).

14. Las traducciones de las obras de Tolstói al español, versión francesa mediante, nos han convertido al «Pierre» de Guerra y paz en «Pedro»; preferimos dejar en francés el nombre del personaje, tal como en el original ruso de la novela y en el original alemán de la presente obra (N. del T.).

15. El nombre de monarcómacos o regicida se aplica en especial a los tratadistas de los siglos xvi y xvii partidarios de dar muerte al tirano (N. del T.).

16. Siervo de la equidad y ministro del bien público (N. del T.).

17. «¿Qué debemos decir de un tirano, un enemigo público, contra quien toda la gente de bien está en perpetua guerra?» (N. del T.).

18. «Es lícito quitarle la vida y despojarle del trono» (N. del T.).

19. «Aquel que secundare los votos de la república e intentase quitarle la vida, estimo que de ninguna manera obrará injustamente» (N. del T.).

20. «Cuando los malvados se reúnen, tratase de conjura, no de compañía; no alteran amistosamente, sino que se temen mutuamente; no son amigos, sino cómplices» (N. del T.).

21. Levellers («niveladores»): grupo que reclama la abolición de los privilegios feudales y del poder real (N. del T.).

22. Ley de Derechos de 1689 —impuesta por la burguesía— que limitó severamente el poder real en beneficio del Parlamento (N. del T.).

23. Literalmente, «limpieza de las haciendas»: expulsión de los campesinos de las tierras comunales (N. del T.).

24. El sentido aproximado de estos versos es el siguiente: «El rey Carlos de Inglaterra fue aligerado de la corona; para que ésta no le hiciera falta, le quitaron la cabeza» (N. del T.).

25. «Levanta el velo que siempre debe cubrir todo aquello que se puede creer acerca del derecho de los pueblos y del de los reyes, que nunca se complementan tan perfectamente como en el silencio» (N. del T.).

26. Constituyente (N. del T.).

27. «De la reforma del Estado, de la mala administración financiera, del derroche de los cortesanos» (N. del T.).

28. «Que a pesar de, y no obstante todas las prohibiciones, se continuarán realizando las asambleas de la Cámara de San Luis» (N. del T.).

29. «La unión de las grandes ciudades, en la disposición de ánimo en que éstas se encontraban, podía haber tenido consecuencias desastrosas y hacía peligrar a la monarquía. Mucha gente, en ese entonces, quería convertir a Francia en República y terminar con la autoridad real» (N. del T.).

30. Ver nota de la página 58.

31. El autor hace referencia aquí a su trabajo posterior Incitación al Socialismo, ya editado en español (Editorial Américalee, Buenos

Aires, 1937) (N. del T.).

32. «Comuneros»: los revolucionarios de 1871 en París (N. del T.).

33. Landauer se refiere aquí a la conmoción revolucionaria que se inicia en 1905 (N. del T.).